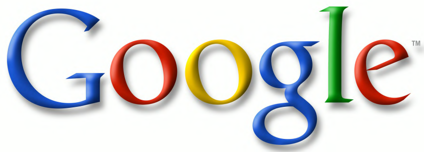




Kritik der Freiheitstheorien

von

Joseph Mack

Kritik der Freiheitstheorien.

Eine Abhandlung
über das Problem der Willensfreiheit

von

Joseph Mack.





Leipzig.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.
1906.

Vorwort.

Die Probleme der Wissenschaft zeigen im Wandel ihrer Lösungen das Kleid der Kultur einer Zeit und die Spuren der wechselnden geistigen Atmosphäre ganz ähnlich dem Wechsel des Stils in der Kunst als dem wandelbaren, dabei stets neuen Gewande, mit welchem die Schönheit, immer dieselbe Schönheit sich schmückt. Wie mannigfach sind die Schicksale, die unser Problem erfuhr im Laufe der Jahrhunderte, seitdem es als primitiver Bau zum erstenmal sich erhob! Die Steine des Gebäudes sind zwar heute noch dieselben wie vordem, indes wie verschieden wurden sie gelegt und gemeißelt! Wie oft fiel das Haus und immer doch erstand es wieder!

Wie niedere Kulturmenschen in ihren Höhlen und Hütten gleich niederen Pflanzen wenig Bedürfnis nach Licht verraten, so ahnt auch deren Seele noch kaum die Sonnenhelle des Intellekts; sie begehrt dieselbe nicht und bedarf ihrer nicht. Sie liebt noch mythisches Halbdunkel und fühlt sich behaglich in dämmerhaften Märchenträumen. Die noch allzueinfache Seele gibt in Dichtung und Sage sich Antwort auf die erstgeborenen, wenigen Fragen. Allein die primitive Natur reift empor; Baumkronen streben zum Himmel, und mit der Höhe der Entfaltung der lebendigen Reiche wächst die Gier nach der Sonne. So wuchs auch die Menschheit herauf zu immer reicherem Kulturleben, und damit wuchs zugleich das Bedürfnis nach geistigem Licht und nach Aufklärung. Der Baum

des Erkennens grünte sonnendürstig immer höher empor, während gleichzeitig der sozial-ethische Grundbau sich erweiterte und vertiefte. Denn nur stärkere Wurzeln vermögen den stärker gewordenen Stamm mit den vielen neuen Verästelungen zu tragen und auszuhalten. Je höher und reicher sich die Baumkrone entfaltet, um so mehr wird sie von Stürmen umdreut. Es mischen sich Kälte und Wärme. Und das muß wohl so sein, auf daß die Geistesluft sich frisch erhalte, stets rein gefegt werde die Atmosphäre. Unser Problem ist ein beredtes Zeugnis solcher Geistesstürme. Wir kennen Kalt und Warm innerhalb seines Gebietes, ob wir nun den Determinismus oder den Indeterminismus zuerst nennen wollen. Wo sie zusammentreffen, gibt es Sturm. Wir aber suchten nicht diesen, sondern einen stillen, festen Punkt jenseit des Gewirres der Meinungen. Wenn *wir* ihn fanden, so fanden wir ihn damit freilich noch lange nicht für jeden anderen. Möge uns deshalb nur das *eine* schlecht und recht gelungen sein: kurze und klare Darstellung des Problems und seiner Nebenprobleme, Darstellung der typischen Freiheitstheorien und Charakteristik der Beweisführung derselben. Den Standort der kritischen Betrachtung wählten wir nach Vermögen objektiv und ohne Vorurteil. „Von dem, was du erkennen und messen willst, mußt du Abschied nehmen, wenigstens auf eine Zeit. Erst wenn du die Stadt verlassen hast, siehst du, wie hoch sich ihre Türme über die Häuser erheben.“ (Nietzsche, Menschl., Allzumenschl. II, 307.)

München, im Febr. 1906. J. M.

Index.

Kapitel III.

Das menschliche Subjekt.

Kapitel IV.

Die Beweise der indeterm. und determ. Theorien und das Für und Wider im gegenseitigen Kampfe.

Kapitel V.

Unsere Freiheit als eine rein praktische und die Argumente des Determinismus.

Seite

Kapitel VI.

Die Freiheitslehre des kritischen Idealismus.

Kapitel VII.

Einleitung.

„How beautiful is all this visible world!
How glorious in its action and itself!
But we, who name ourselves its sovereigns, we,
Half dust, half deity alike unfit
To sink or soar, with our mix'd essence make
A conflict of its elements . . .“
Byron, Manfred, I, 2.

Gar manches, was die alte Zeit kaum ahnte, die heutige hat es erreicht, und wiederum anderes, was sie für selbstverständlich hielt, ward einer spätern zum Probleme. Es mehren sich die Sterne, je länger man zum Himmel schaut; es mehren sich die Rätsel dem sehend geübten, dem geschärften Blick. Sieht man auch nur kurze Zeit zurück auf die Geschichte des Freiheitsproblems, so gewinnt man gar deutlich den Eindruck, daß es, angefangen von dem Zeitpunkte, der den ersten Zweifel und damit das Problem gebracht — bei den Stoikern tritt es allererst klar hervor — im Fortgange der Forschung stets dunkler und rätselhafter geworden und nicht selten sogar aus der Liste menschlicher Aufgaben überhaupt gestrichen wurde. Auch heute noch stehen sich wie im Zeitalter eines St. Augustinus und Pelagius Indeterminismus und Determinismus als unversöhnte Feinde gegenüber.

Freilich erweckt ein Blick in die Philosophie der Gegenwart den Anschein, als ob die deterministische Theorie nun nach fast zweitausendjährigem Kampfe endgültig den Sieg erränge und Friede werden müsse, wenn erst das letzte feindliche Häuflein bezwungen ist, und da und dort sang man bereits Siegeslieder. Aber die Geschichte lehrt uns ja zu deutlich, daß Eintracht kein Zeichen der Wahrheit ist, daß der Zug der Zeit die Menge beherrscht und der Zweifel, den man tot geglaubt, lebendig oft neu sich erhob. Es ist „nichts gewöhnlicher, als daß beide, Wissenschaft und Kunst, dem Geist des Zeitalters huldigen und der hervordringende Geschmack von dem beurteilenden das Gesetz empfängt.“[1]) „Wenn plötzlich ohne große Wendungen und Umwälzungen der Lage etwas als ausgemacht gilt, worüber sonst die besten stritten, so erscheint der Verdacht begründet, daß es mit jener Sicherheit in Wahrheit gar nicht so sicher steht.“[2]) Im übrigen steckt in der Frage nach der menschlichen Freiheit nicht eines, sondern eine Summe von Problemen, und nicht zuletzt ist die Vieldeutigkeit ihres Begriffs ein Hauptgrund der Verwirrung. Ihre Schützer und ihre Leugner verdienen von vorneherein weder jene lobende, noch abschätzige Beurteilung, wie sie die Streitenden so gerne im Munde führen. Sehen wir recht, so werden einst die beiden Heerlager Lob und Tadel teilen müssen und ohne Groll und Mißachtung sich friedlich einen in dem beglückenden Bewußtsein, daß sie

---

[1]) Schiller, Über d. ästh. Erz. 9. Br.
[2]) Eucken, Die Grundbegr., S. 529.

beide tapfer und treu gekämpft und ehrlich gestritten in bester Meinung für ein und dasselbe Gut.

Freilich mit einer „kleinen Wortklauberei" ist das Rätsel nicht abgetan, „an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte."[1]) Es gehört gewissermaßen Mut dazu, die ohnedies bereits allzureiche Literatur noch zu vermehren, zumal die größten Geister sich versuchten, ohne zu allgemeingültigen Ergebnissen gekommen zu sein. Immer neu kehren die alten Argumente wieder. Stets in alter Rüstung und mit ewig gleichen Waffen tobt die Schlacht. Es ist als ob beide Gegner unsterblich oder unverletzbar wären. Wir stellen uns nun weniger in die Reihen, als vielmehr außerhalb derselben und sehen dem Kampfe zu, prüfen das Kriegsrecht und der Krieger Stellung und Wehr. Vielleicht daß so unser bescheidenes Vermögen nichts Unnötiges unternimmt und die Arbeit sich ein Recht gewinnt veröffentlicht zu werden.

---

[1]) Kant, Kr. d. pr. V., S. 116, Kehrbach.

Kapitel I.

Das weitere Problem der Freiheit und des Menschen.

§ 1. Das Kausalitätsgesetz und die verschiedenen Freiheitslehren im allgemeinen.

Seitdem Notwendigkeit und allgemeine Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zu allgemeiner Anerkennung gelangt, mehrten sich nicht nur die Feinde allen Wunderglaubens, sondern mehr denn je auch die Stimmen derer, welche die Freiheit des Menschen im Sinne einer Erhabenheit über eben diese Naturnotwendigkeit als dem Wesen dieser Welt widersprechend entschieden in Abrede stellen. Insbesondere konnten und können eine solche Ausnahme nicht zugestehen alle jene Lehren, welche im Menschen nichts weiter ersehen, als ein höchstes tierisches Wesen, das letzte Kind der einen Mutter Natur, die es in langem Gange der Entwicklung aus niedrigen Vorstadien zur heutigen Höhe des Seins herausgeboren, um es durch weitere Werdestufen einer schließlichen Vollendung entgegenzuführen. Das Kausalgesetz in seiner unbedingten

Gültigkeit ist heilig und unverletzlich geworden. Ist dies der Fall, dann natürlich kann nur noch die Aufgabe bestehen, mit ihm als dem Erstgewissen und Unantastbaren jene Tatsachen, welche den Menschen überhaupt je auf so etwas wie Freiheit gebracht, in Einklang zu setzen. Und das geschieht denn auch und geschieht nicht selten mit Aufwand großer Geistesschärfe — gerade die gedankentiefsten Männer neigten zum Determinismus, wenn auch der Indeterminismus keine schlechteren Vertreter hat in bescheidenerer Zahl — geschieht in wissenschaftlicher Aufrichtigkeit und idealer Gesinnung. Daß es hierbei einerseits auch nicht selten an Gewalt fehlt, die Tatsachen des sittlichen Lebens (als Reue, Gewissen, Verantwortung, Schuld, Scham, Verdienst, Strafe usw.) in das Prokrustesbett Kausalität hineinzuzwängen, daß zuweilen seltsame Erklärungen für dieselben gegeben werden, daß man, diesen Erlebnissen Rechnung zu tragen und doch dem Kausalitätsgesetz keins zu versetzen, oft zu wunderlichen Annahmen Zuflucht nimmt (z. B. vorweltliche Charakterwahl), daß andererseits die Auffassung von Natur und Notwendigkeit die verschiedensten Formen annahm, daß das Bestreben, die Freiheit zu retten, zur Annahme mehrerer Kausalitäten, zu allerhand Skeptizismus führte und so das Bild des Problems in kunterbunten Formen und Farben sich darbietet, darf und muß als wenig tröstliches Omen gelten jedem, welcher je der „grande question" (Leibniz) nahe getreten. Vielleicht besteht kein neuer Weg mehr, vielleicht, daß man alle die möglichen bereits gegangen.

Von vorneherein sind in beiden Lagern je zwei Grup-

pen wahrzunehmen. Sollen Wildling (Natur) und Reis (Menschheit im Menschen) zueinander passen, so schnitzt man das eine oder andere, wenn nicht beide zurecht. Daneben tritt eine weitere Gruppe auf, die Natur und Menschheit als zwei Sprossen einem gemeinsamen (unbekannten) Stamme entwachsen läßt. So wird die Antinomie zwischen Sein (Müssen) und Sollen gehoben. Man naturalisiert die spezifisch menschliche Wertwelt, idealisiert die Natur oder läßt beide Reiche als gleichberechtigt nebeneinander in verschiedenartiger Vermittlung. Man richtet den Freiheitsbegriff zurecht, bis er zur Grundlage des naiven oder empirischen Realismus taugen will oder — nach einem heute beliebteren Verfahren — man formt und modelt an der Grundlage, bis sie als Träger für das Gebiet der Freiheit sich passend erweist. Letzteres Vorgehen gründet auf der Überzeugung, daß der Widerspruch zwischen Müssen und Sollen, wie er für den empirischen Realismus besteht, nichts anderes beweist, „als daß man auf diesem Standpunkt keine philosophischen Probleme lösen kann" (Rickert, Der Geg. d. Erk., 2. A., S. 242).

Dabei herrscht unter den Vertretern des Determinismus eine ungleich größere Einmütigkeit und Übereinstimmung in Hinsicht der zu erklärenden Phänomene als bei den Indeterministen. Von einer vermittelnden Richtung, dem sog. relativen Indeterminismus, bzw. Determinismus abgesehen — und eine solche vermögen wir nicht anzuerkennen, da es sich unbedingt um ein Entweder-oder handelt — behaupten sich die letzteren in allen

Formen, welche die einzelnen Epochen der Forschung hervorgebracht, bis auf die heutigen Tage [Ursachlosigkeit des Handelns, Willkür und Wahlfreiheit, lib. arb. indiff., zweifache Kausalität, zwei Formen einer allgemeinen Kausalität, Ausnahmezone im Naturreich, Leugnung des Kausalgesetzes überhaupt, vorweltliche intelligible Tat, Zweiweltentum (intelligible und phänomenale, oder Natur und Geist, zwei Betrachtungsweisen)]. Erwähnt mögen auch sein die Arten des religiösen Determinismus und Fatalismus und der reine naturalistische Fatalismus. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen die oft wenig nuancierten Freiheitslehren darzustellen und zu beleuchten, doch die Haupttypen werden uns immer wieder begegnen.

Der Stein des Anstoßes ist also das Gesetz der Kausalität, ob man es nun der Wirklichkeit immanent oder nach Kants Vorgange als die Form erfaßt, unter welcher wir die Natur begreifen und ihr die Gesetze vorschreiben, als Ordnungsprinzip, um uns in einer Welt von Erscheinungen zurechtzufinden. Der Standpunkt Humes und der Assoziationspsychologie dürfte im allgemeinen als überwunden gelten. Indessen ist es um die Einmütigkeit in der Formulierung des Kausalitätsgesetzes lange nicht so gut bestellt, als man vielleicht anzunehmen geneigt ist, und die Frage ist deshalb nicht nur die, ob es ohne Einschränkung und für alles Sein gelte, sondern auch in welcher Form. Schon Crusius schränkt dasselbe ein auf den Satz: jede Wirkung muß ihre Ursache haben (siehe Seitz, Willensfr., S. 25), streicht aber jenen anderen, daß auch jede Ursache ihrer-

seits wieder Wirkung sein müsse (cf. auch Bolliger, Die Willensfr., 1903, S. 22 f.). Kant spricht von einem Vermögen anzufangen, Lotze findet desgleichen solche erste Anfänge seinem Denken nicht widersprechend (Praktische Philosophie, S. 25), Sommer stimmt ihm bei und neuerdings werden sie z. B. verteidigt von Schwarz (in Psychol. d. Willens S. 372).[1]) Wundt zieht bekanntlich sein Prinzip der Heterogenie der Zwecke zur Erklärung heran, ein Kausalverhältnis, für welches das causa aequat effectum nicht gilt. Die menschliche Handlung erwecke den Anschein, als ob Ursache und Wirkung sich nicht entsprächen und das Ich ein Plus hinzufüge (cf. Simmel, Einltg. in die Moralwiss., II, S. 300 f.).

§ 2. Die Frage der Freiheit gleich der nach einem außerkausalen Sein.

Wir werden später das Kausalgesetz näher zu betrachten haben. Für jetzt sei das eine festgesetzt, daß unser Verstand mit einer andersartigen als kausalen Wirklichkeit nichts anzufangen vermöchte und eine andere Welt uns unbegreiflich sein müßte gemäß der Natur und Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens, daß aber deshalb

---

[1]) „Aber man muß jene Akte je und je als erste Anfänge betrachten, deren Ursache die seelische Person ganz allein und nichts außer und neben ihr ist.“

keineswegs alles Sein zu Ende sein muß an jenem Punkte, an welchem unser Begreifen aufhört. Gibt es also so etwas als Freiheit, so steht von vornherein fest, daß ihre Existenz gebunden ist an die Frage: gibt es irgend etwas, das durch Tatsachen sich vorhanden erweist, ob es auch gleich nicht eingesehen werden kann, und haben wir Grund, ein solches Unerkanntes anzunehmen, anders gesagt: existiert ein spezifisch menschliches Subjekt? Überall, soweit Erkenntnis reicht, kann uns nichts anderes als kausale Notwendigkeit begegnen, und Freiheit, falls sie existiert, kann niemals von einer Erkenntnisnatur, wie es die menschliche einmal ist, erkannt werden (womit wir keineswegs behaupten, daß dies einer andersgearteten möglich ist, da wir weder von einer solchen wissen, noch uns einen Begriff machen können). Diese Einsicht deucht uns zum Grundstock aller Wissenschaft zu gehören. Und den beliebten Vorwurf, damit ein asylum ignorantiae (mit dem spöttischen Beigeschmack, den Spinoza ihm gegeben) für die Freiheit gesucht zu haben, verdienen wir deshalb nicht. Die Wahrheit steht höher als jedes persönliche Interesse. Und es gilt gleichviel, was bei dieser Untersuchung herauskommt. Wie die Dinge sind, so müssen wir sie haben, und beredte Zeugnisse lehren uns, daß echte Menschlichkeit, Pflichttreue und alles, was auf Erden heilig ist, sowohl auf dem Boden des Determinismus wie des Indeterminismus zu gedeihen vermag. „Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.“ Einer Idee zuliebe dürfen Tatsachen nie vergewaltigt werden, und Selbstüberwindung ist neben Ehrlichkeit nicht die letzte

Bedingung der Forschung. Auch das Wort Freiheit blendet uns nicht, ein Vorwurf von der einen Seite, und es lockt uns nicht der Trost, alle Verantwortung auf den Weltlauf abwälzen zu können, ein solcher von der andern.

Besteht irgend eine Veranlassung, neben dem erkannten (oder doch erkennensmöglichen) Sein ein weiteres unerkanntes zu vermuten? Dies brauchte deshalb noch lange nicht von den Sternen geflogen gekommen sein (sofern die Begriffe von Raum und Zeit überhaupt darauf anwendbar sind); es mag von Anfang her — so es je einen solchen gegeben, was nicht auszumachen ist — als ein Glied in den großen Bau des Universums eingereiht und im Wesen der Welt begründet, als Keim lange darin „gelegen" sein, ehe allmählich gewordene Bedingungen denselben zur Entfaltung gebracht und die Frucht reiften, so daß sie geboren werden konnte.

Jede Wirkung muß ihre Ursache haben, aus welcher und auf welche sie mit Notwendigkeit folgt.' Dieser Satz, den niemals Erfahrung geben könnte, ist begründet in der Natur unseres Verstandes, entstammt dessen Bedürfnissen. Die Erfahrung hat ihn, so weit bekannt, immer bestätigt. Und so sich eine Ausnahme ereignete, glaubten wir ihr kaum. Wir hielten gleichwohl an ihm fest in der sicheren Überzeugung, daß irgend eine Unbekannte im Spiele sei. Auf Schritt und Tritt rechnen wir mit ihm und mit der Notwendigkeit allen Naturgeschehens. Auf ihm ruht unsere Wissenschaft wie jedes praktische Unternehmen, und mit ihm fallen beide. Blinder

Zufall und launenhafter Willkür Gewalt erwecken ein Grauen in uns, gehen gegen unsere Natur. Wir wollen nicht genarrt sein bei unseren Bemühungen und unsicher des Erfolges.

So leichten Herzens also darf und kann die absolute und allgemeine Gültigkeit des Kausalgesetzes nicht preisgegeben werden. So weit unsere Erkenntnis reicht, ist an ihm unbedingt festzuhalten. Die mechanische Welt, aber auch Pflanzen und nicht minder die Tierwelt in physischer wie psychischer Beziehung unterliegen dem Zwange der Natur. Alle psychophysische Wirklichkeit reagiert gesetzmäßig, und es ist in ihr überall nichts wahrzunehmen, was den Verdacht der Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von eben diesem Zwange erregen könnte. Sie läßt sich berechnen, und es vermag mit Bestimmtheit festgelegt zu werden, was unter bestimmten Bedingungen geschehen wird. Jene Sicherheit schwindet erst, sofern menschliche Handlungen in Betracht kommen. Sie allein gelten als frei, oder erwecken doch wenigstens den Anschein der Freiheit. Mit der bloßen Behauptung, daß auch der Menschen Tun und Lassen wie der Eintritt einer Mondfinsternis vorausberechnet werden könne, sofern nur alle Ursachen bekannt wären, ist die Sache nicht abgetan. Gerade diese unbekannten Faktoren sind das, was enträtselt werden soll. Denn gibt es Freiheit, so kann sie, wie von vorneherein feststeht, nur einem unerkannten, der Erkenntnis nicht zugänglichen Etwas zukommen. Nach Freiheit suchen ist soviel als nach einem Sein forschen jenseit der Grenzen der Erkenntnis. Die

Tatsachen, welche ein solches vermuten lassen, sind festzustellen und daraufhin zu prüfen, ob und mit welchem Recht man sie sub specie libertatis zu begreifen hat.

---

§ 3. Mensch und Tier.

a) Das tierische Seelenleben.

Das spezifisch Menschliche stellt sich dar in all dem, was der Mensch der übrigen Natur, insbesondere dem Tiere, voraus hat. Wir versuchten eine Charakterisierung desselben bereits anderwärts [1]) und beschränken uns hier auf Andeutungen des Wesentlichen. Epitome: Eines nur hat er voraus, das Werten. Die psychophysische Wirklichkeit ist wertlos, weder wahr, noch falsch, nicht schön und häßlich, nicht gut und ebensowenig böse und schlimm. Sie ist einfach wirklich. In ihren höchsten Gliedern weist sie ein Triebleben auf, ein bewußtes Dasein, einen Natur-„willen", der die Lust unbedingt sucht, den Schmerz unbedingt flieht. Denselben wohnt wie allen Naturwesen das Bestreben inne, sich und ihre Gattung zu erhalten. Nahrungs-, Geschlechts- und Wehrtrieb mit den Bedürfnissen von Hunger und Liebe sind in organischer Einheit gebunden. Das Subjekt des Tieres, nämlich der Triebwille, ist blind; ein instinct aveugle leitet ihn; er sieht sich

---

[1]) Jos. Mack, Das spezifisch Menschliche. München 1904, Finsterlin.

selbst und sein Tun nicht ein und hat das auch keineswegs nötig, da der Trieb als lebendiger das seiner Erhaltung Dienliche schon durch die Natur seines Wesens, welches auf die Objektwelt in ganz bestimmter Weise reagiert, gesetzmäßig finden und in durch eben diese bestimmte Natur vorgezeichneten Bewegungen sich ausleben muß.

Da dem Tiere die Einsicht in sein Triebleben fehlt, so spielt sich tierisches Leben in ewig gleicher Art auch dann ab und unter Verhältnissen, gemäß welchen das sonst zweckmäßige Tun allen Sinnes entbehrt. Das Mittel oder Objekt zur Befriedigung der Bedürfnisse des Triebsubjektes ist der chemisch-vegetative Teil der Welt, als dessen Sinne die chemisch reagierenden Geruch und Geschmack in Betracht kommen. Diesen steht im Dienste der Erhaltung die entscheidende Rolle zu. Die Welt hat für Tiere Bedeutung, sofern sie riecht und schmeckt. Insoweit auch ist sie der Inhalt ihres Bewußtseins. Auge und Ohr als Triebsinne, Farbe und Ton fallen mit dem Subjektsleben zusammen, vermögen also nicht Objekte in der Macht des Triebobjektes zu sein. Das psychische Leben folgt seinen Natur-, den Vorstellungsgesetzen, speziell den Assoziationsgesetzen. Logische Forderungen sind ihm fremd.

Es besteht nicht der geringste Anlaß, ihm mehr zuzuschreiben. Selbst wenn manche Beobachtungen richtig beurteilt wären, die eine höhere Intelligenz vermuten ließen, so beweist doch eine unvergleichlich größere Anzahl jener Fälle, die gesetzlich erklärbar sind, daß das tierische „Denken“ ohne Wahr und Falsch, ohne Wertung sich vollzieht. Es ist einfach wirklich wie alle Natur und gibt

nur Wirklichkeit in mannigfachster Art und Komposition, nicht aber Wahrheit; es gibt die ungewertete Tatsache. Und dieser folgt der Trieb. Eine erlebte Vorstellungsfolge a—b wird assoziiert, im Gedächtnis festgehalten und mit dem später wieder eintretenden a kehren die mit ihm verknüpften Erlebnisse normalerweise in die Erinnerung zurück mit demselben Resultat für das Verhalten des Triebs. Als Stück Natur folgt das Tier deren Gesetzen.

Der Biber führt auch in Gefangenschaft seinen Bau auf und wenn es auf einem Blechboden wäre (Schneider, Der tier. Wille, S. 60). Die Natur seines Triebes baut, ohne zu dieser Fähigkeit weiterer Einsicht zu bedürfen. So lebt sie sich aus. Ein Recht, dem Tiere höhere Fähigkeiten zuzuschreiben, als es kundgibt, kann nicht zugestanden werden.[1]) Es ist kaum zweifelhaft, „daß alle jene Fälle merkwürdiger tierischer Intelligenz . . . sich durch das bloße Spiel eines komplizierten Assoziationsprozesses zwischen Einzelvorstellungen — verschmolzen und nicht verschmolzen — in vollkommen zufriedenstellender Weise erklären lassen" (Gomperz, Zur Psychol. d. log. Grundtatsachen, S. 15, Beispiele ebenda S. 9 u. 10). Die ganze Mannigfaltigkeit psychischen, naturgesetzlichen „Denkens" trifft selbstverständlich auch für den Menschen zu.

Das tierische Empfindungsleben weiterhin verrät die vielartigen Phänomene von Lust und Schmerz und die verschiedensten Affekte (Zorn, Furcht usw.), insbesondere auch

[1]) Gerade der bedeutendste Psychologe der Jetztzeit sah sich veranlaßt, seine Anschauungen über die tierische Intelligenz in „Vorl. über die Menschen- und Tierseele" bedeutend zu modifizieren.

Teilnahme an fremdem Schmerz. Letztere, sowie alle Brutliebe sind naturgesetzmäßig auftretende Lebensinhalte und deshalb wie die Vorstellungen ohne Bewertung und ethisch indifferent. Wenn die Mutterhenne sich ein Körnlein versagt, um sie den Küchlein, der Hahn, um sie den Hennen zu überlassen, so „handelt“ hier die Natur mit innerer Notwendigkeit und nicht etwa sittlicher Selbstüberwindung. Die Natur konnte und wollte es nicht der Willkür überlassen, daß sie sich erhalte.

Was endlich das Triebleben betrifft, so ist jeder Art„wille“ ein ganz bestimmter mit bestimmten Bedürfnissen, die durch physikalisch-chemische Objektsverhältnisse als Mittel gestillt zu werden vermögen und deren Befriedigung mit Lust verbunden ist. Von einem Gewissen verrät sich keine Spur, wie es denn auch nicht üblich ist, ihr Tun sittlich zu beurteilen. (Von auf niedriger Kulturstufe stehenden, alle Natur anthropomorphisierenden Naturvölkern, die z. B. Zugtiere wie Menschen aburteilen und strafen, können wir absehen.) Ein Soll, an welchem der Menschen Glück und Not zu hängen pflegt, gibt es in der Tierwelt nicht. Was sie tut, das muß sie tun, und anders kann sie nicht. Sie ist lebendiges Gesetz, lebendige Notwendigkeit.

b) Das spezifisch Menschliche.

1. Das Werten und die Selbsterhaltung.

Im Gebiete des Reinmenschlichen verschiebt sich das Bild auf einen neuen Plan. Der tierische Trieb mißt

seine Objektwelt, die chemisch-mechanischen Verhältnisse, als Mittel seiner Erhaltung an seinen Bedürfnissen; er „wertet" sie. Sie sind ihm wertvoll, sofern sie ihm dienen. Dagegen eine Wertung des Triebes selbst ist nicht aufzuweisen. Es fehlt offenbar der Maßstab, daran das tierische Subjekt sich selbst, die Triebe, messen könnte. Da ein solcher Maßstab abermals nur ein Etwas mit Bedürfnissen sein kann — erst so erhält das Messen Sinn — und ausschließlich der Mensch ihn aufweist, so ergibt sich ein spezifisch menschliches Subjekt als notwendige Annahme. Es muß etwas existieren, das solch neue Werte schafft, das mißt, was ungemessen uns als Trieb begegnet. Nichts vermag sich an sich selbst zu messen. Das Subjekt ist jeweils Maßstab für die ihm förderlichen oder nachteiligen Objekte.[1]) Der wertende Mensch (die Menschheit im Menschen) ist dem Triebwillen der Natur in analoger Weise übergeordnet und ihm zum Richter gesetzt wie der Trieb der chemisch-physikalischen Welt. Der Mensch ist das „wertende Tier" (Nietzsche). Selbsterhaltung gehört zum Wesen des Seins. Ein Sein, das sich nicht erhalten kann und will, hebt sich selber auf. Sein und Seinwollen ist dasselbe, Selbstbejahung ruht bereits in seinem Begriffe, seinem Wesen. Sein und Nichtseinkönnen oder -wollen ist ein Widerspruch. Es kann nie seine eigene Vernichtung zum Ziele haben. Eine Negation durch sich selbst ist un-

[1]) „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekte und Subjekte, welche ausdrückt, daß das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre." (v. Ehrenfels, System d. Werttheorie I, S. 65.)

möglich. Keinem Selbst kann etwas über sich selbst gehen. Für kein Tier kann es etwas Wünschenswerteres geben als sich selbst. Es kann nie uneins mit sich selbst werden. Ein Widerspruch innerhalb seines Wesens ist unmöglich. So auch kann es für ein Menschenwesen nichts Höheres geben als sich selbst. „Mir geht nichts über mich" (aber ja nicht im Sinne M. Stirners in „Der Einz. und sein Eig."). Zwiespalt kann jeweils für ein Subjekt erst dann eintreten, wenn es behindert ist, ganz es selbst zu sein. Es kann also nie mit sich selbst, sondern nur mit seinen Objekten uneins werden. Der tierische Trieb ist mit sich selbst zufrieden, und nichts kann ihm höher stehen als dieser selbst. Die Natur ist durchaus einig mit sich selbst. Erst der Mensch bringt den Widerspruch in sie hinein. Der Trieb tritt in ihm feindlich auf, nicht sich selbst, aber dem Menschen. Von altersher gilt der Mensch als Doppelwesen. Der Zwiespalt in ihm muß erklärt werden. Er kann nur im Objekte und seinem Verhältnisse zu einem Subjekte, das nie mit sich selbst in Widerstreit kommen könnte, begründet sein. Der Kern des Menschen tritt mit dem Anspruche auf, daß der ganze tierische Trieborganismus ihm zu Diensten sei und ihm Boden und Nahrung biete für seine eigene Entfaltung. Macht ist ihm gegeben über sein Objekt, nicht über sich selbst. Er muß sein, was er ist, und ist schlechthin das Letzte in uns. Seine Forderung gilt als apodiktisch und unterliegt keiner Kritik. Er ist Maßstab, ohne sich an einem weiteren oder an sich selbst nochmal messen zu können. Deshalb eben gilt sein Maßstab unbedingt. Eine Kritik der eigenen

Forderungen und seines Wesens ist ihm so unmöglich wie dem Tiere sittliche Beurteilung seines Trieblebens. Der Mensch hat, was dem Tiere fehlt, aber nicht, was er, sich selbst zu messen, neu bedürfte und was er alsdann selbst nicht mehr sein könnte. So wird es verständlich, warum die Forderungen des eigenen Wesens unbedingte Gültigkeit beanspruchen und jeglicher Kritik sich entziehen. Jedes Subjekt fordert naturgemäß nur, was ihm förderlich ist und seiner Erhaltung dient, und weist das Schädliche von sich. Es ist aber nicht korrekt, zu sagen, es fordere das Gute, das, was ihm gut ist, sondern vielmehr: gut ist etwas, weil es gefordert wird. Die subjektive Bestimmung von gut und bös, resp. förderlich und schädlich haftet sonach nie dem Objekte als seinem Wesen immanent an. Die natürliche Folge der Befriedigung von Bedürfnissen eines Subjektes ist, daß es zufrieden in sich selber ruht. Das gilt auch vom menschlichen mit seinen ethischen Bedürfnissen. Sittlich gut ist eine Tat, weil sie einem Subjektsbedürfnisse entspricht, weil sie der Erhaltung des Fordernden dient. Tiere fressen, weil sie Hunger haben, nicht etwa nur, um der damit verbundenen Lust zu genießen und die Unlust zu beseitigen. So sprechen aus dem Menschenwesen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, nach dem Guten und Edlen. Ein „Trieb" fordert, daß er ernährt werde.

2. Glücksstreben.

Die Ethik des Eudämonismus pflückt Früchte, ohne Wurzel und Stamm zu sehen. Freilich tritt sie auch in jener berechtigten Form auf, in welcher das Wort Eudä-

monismus den ursprünglichen Geschmack vollständig eingebüßt. Ethische Anschauungen, wie sie neuestens etwa Adickes (Ethische Prinzipienfragen) vertritt, halten wir für unwiderleglich. Es ist doch nur billig, daß eine edle Tat uns beglücke und nicht Entsetzen schaffe, es ist naturgemäß, daß ein Subjekt durch ebensolche „Lust“ erst erfahre, was ihm frommt, daß es alles daran setze, sich zu erhalten.[1]) Aber wir bestimmen uns zum Glücke, nicht bestimmt dieses uns. Die Befriedigung der Bedürfnisse fordert nicht selten Kampf und Mühe und Überwindung.[2]) Ein Grund, deshalb eine Handlung nach der Meinung früherer, namentlich mittelalterlicher Moralisten nur insoweit oder gar deshalb als sittlich wertvoll einzuschätzen, weil sie schwer gefallen und große Opfer gekostet, ist nicht einzusehen. Eben wer es im Sittlichen weit gebracht, wird das Gute „aus Neigung“ tun. Weiterhin ist die Natur so gut eingerichtet, daß

[1]) Auch daß etwas gut sei, das ist meiner Selbsterhaltung dienlich, kann nur dadurch erfahren werden, daß es Befriedigung schafft. Vermöchte es das nicht, so könnte es nicht gut für mich sein, da Natur, die sich erhalten will, das ihr Förderliche nicht durch Schmerz anzeigen kann, welchen der Trieb flieht. Freilich „Lust und Lust können in der Tat so verschieden sein wie Himmel und Erde“ (Schuppe). Und es ist natürlich, daß auch das menschliche Subjekt, was ihm förderlich, als Glück und Befriedigung erfahre. (Siehe Bolliger, Die Willensfr., S. 56, Anm.)

[2]) „Dies schließt nicht aus, daß nach jeder erfolgreichen Vollführung einer sittlichen Handlung im Handelnden ein von ihm nicht gesuchtes angenehmes Gefühl des inneren Friedens und der Zufriedenheit mit sich selbst, um welches Lustgefühles willen er also die Handlung nicht unternommen hat, sich einfindet.“ (Stern, Die allg. Prinzipien d. Eth. auf naturw. Basis. Vortrag, S. 15.)

andere beglücken zugleich selbst Befriedigung schafft. Und auch die sittliche Selbsterhaltung ist eine solche nach Art und Gattung.

3. Norm und Selbstbejahung.

In jener Selbstbejahung nun, die naturnotwendig mit jedem Sein gegeben, liegt es begründet, daß keine der Normen menschlichen Wertens sich gegen sich selbst zu wenden vermag. Nichts kann eben wider sich sein und sich selbst vernichten. Jede Norm trägt notwendig das Zeugnis ihrer Gültigkeit und Unantastbarkeit in sich. Wer gegen dieselbe sich wendet — und theoretisch ist das möglich — bedarf ihrer bereits, um das überhaupt zu können. Und erst das Leben kehrt sich nicht an Theorien. Wer sich selbst bekämpft, hebt im Grunde sich auf und damit auch den Kampf. Leugne den Satz des Grundes, und du hast ihn bereits nötig, um das tun zu können. Stelle ihn in Abrede, er lebt gleichwohl in dir fort und stirbt nicht eher als du selbst. Wer etwa behauptet, es gäbe keine Wahrheit, wendet sich gegen die eigene Natur, da er doch für seine Behauptung selbst Wahrheit in Anspruch nimmt. Und wer, wie die alte Skepsis, deshalb sich aller Urteile enthält — was Lebendigen durchaus unmöglich ist — der kann nie unser Gegner sein. Er nimmt sich selbst die Waffen. Wissenschaft ist nur für den, der sie will. Nicht anders ist's bestellt um die Negation aller sittlichen Forderungen. Seines Gewissens vermag sich keiner zu entledigen, er würfe sich denn

selbst dahin. Es ist als das eigene Selbst gegeben, und es steht in keines Belieben zu werten oder nicht. Man mag es als eitlen Betrug lästig finden, doch bringt man es niemals los, so lebensarm es geworden sein mag. Auch der Kampf gegen die sittliche Norm hat diese zur Voraussetzung. „Wenn man den Pflichtbegriff als ethischen Begriff bekämpft, wird es dem Menschen zur Pflicht gemacht, keine Pflicht anzuerkennen." [1])

Die Forderungen des Menschenwesens sprechen sich in einem Wollen aus mit den verschiedensten Inhalten, in einer Zumutung in bezug auf die Objektswelt, in Erlebnissen der Mahnung oder Warnung etwas zu tun bzw. zu lassen. Sie treten apodiktisch und ohne unser Zutun auf, unbestechlich und unbedingt gültig. Kann der Mensch dieselben erfüllen? muß er jeweils oder nicht? Ist es seiner Willkür anheimgegeben, seinem Gewissen zu entsprechen oder ihm zuwider zu handeln? Das sind die großen Fragen, und mit ihnen sind wir dem Freiheitsprobleme nahe gekommen.

---

[1]) Rickert, Die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung, S. 713, Anm.

Kapitel II.

Das engere Problem der Freiheit.

§ 1. Die gewöhnliche Meinung und die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Kann ich, was ich soll? Abnorme Fälle ausgenommen, antwortet die gewöhnliche Meinung: ja. Sie mutet mir Pflichten zu in der Überzeugung, daß ich sie zu erfüllen vermag, sofern ich nur will. Himmel und Hölle liegt vor dir, Tod oder Leben: wähle! Du bist frei. Nicht in dein Belieben gestellt ist das Werten; es liegt nicht an dir, eine Tat entweder gut oder, wenn beliebt, bös zu beurteilen. Noch etwas ist unabhängig von dir: eine Tat ist böse, gleichviel ob du sie vollbringen mußtest, weil du nicht anders konntest, oder ob du sie hättest vermeiden können. Ob du aber in beiden Fällen schuldig bist, das steht nicht so ohne weiteres fest. Auch was dein Denken betrifft, kannst du nicht beliebig werten. Eine als wahr angesehene Vorstellungsverbindung bleibt wahr, und ohne Widerspruch in deinem Kopfe kannst du nichts an ihr ändern, taugte dir auch

eine andere besser und verleugnest du sie auch etwa andern gegenüber. Zwar trägst du keine Verantwortung für dein Werten, wohl aber für dein Denken und Handeln. Auf die böse Tat folgt zugleich mit Gewissensvorwürfen die Reue und, wie du selbst, so spricht die Gesellschaft dich schuldig, zieht dich zur Verantwortung und nimmt eventuell das Recht für sich in Anspruch, dich vor den Richter zu stellen und zu strafen. Und du verurteilst dich und sagst dir vielleicht immer: hätt' ich doch das nicht getan! hegst also die Meinung: du hättest anders handeln können, und dein Bewußtsein bestätigt dir dieselbe. Die vorgeführten Tatsachen sind unleugbar.[1]) Sie werden erlebt. Es gilt sie zu erklären. An Erklärungen fehlt es nicht; indes der Determinismus ersieht in ihnen ganz anderes als sein Gegner.

---

§ 2. Die Erklärung der ethischen Phänomene durch Determinismus und Indeterminismus.

Die Differenzen sind dabei im großen und ganzen immer dieselben, vornehmlich eine. Der Indeterminismus

---

[1]) „Auch der Determinist gesteht, in vielen Fällen das klare und unbestreitbare Bewußtsein gehabt zu haben, sowohl nach der Tat, daß er ebensogut auch ihr Gegenteil hatte wollen und tun können, als oft unmittelbar vor der Tat, daß er sie ebensogut unterlassen wie ausführen, ebensogut so wie anders beschließen und ausführen könnte." (Offner, Willensfreiheit usw., S. 28.)

trifft bei seinen Analysen von Begriffen der Ethik stets auf die Möglichkeit des Anderskönnens, während der Determinismus bei bestem Willen dies nicht zu entdecken vermag. Beide nehmen dieselben Objekte vor ihr Auge und sehen doch nur teilweise dasselbe. Es kann demnach nur an den Augen fehlen oder aber: der Determinismus setzt eine Brille auf, anders geartet als jene des Indeterminismus, und diese zeigt ihm zu wenig, wenn nicht die Gläser überhaupt verschieden sind. Das gilt es zu untersuchen.

Der Indeterminismus nimmt das Vermögen und die Kraft, pflichtgemäß zu handeln, auch in sehr vielen Fällen an, in welchen der Determinismus sie in Abrede stellt. Daß er auch durchweg Ursachlosigkeit lehre, ist aber eine Behauptung, die keineswegs zutrifft. — Es liegt an dir, ob du eine Tat vollbringst oder nicht, und du hättest vermeiden können, was du getan. Das ist der Freiheitsbegriff des Indeterminismus. Auch der Determinismus leugnet die menschliche Freiheit keineswegs, doch faßt er sie anders und zwar so: „Niemand kann, wenn er überhaupt nach einem Inhalte für seinen Freiheitsbegriff, von dem die Zurechnung abhängt, fragt, etwas anderes darunter verstehen als das Bewußtsein, daß er sich selbst entschieden und daß er selbst gewollt habe, im Gegensatz zu der unmittelbaren Aussage des Bewußtseins, daß einem wider seinen eigenen Willen, wider eigene Überzeugung und Neigung ein fremder Wille aufgezwungen worden sei oder daß eine äußere Macht

die Glieder gelenkt habe" (Schuppe, Ethik, S. 367).[1]) Frei ist der Mensch, wenn sein Wesen die Ursache der Tat ist, aus dem sie mit Notwendigkeit hervorgeht, wenn diese ist das Produkt seiner körperlichen und geistigen Eigenart in Wechselwirkung mit den jeweils gegebenen äußeren Verhältnissen. Ein Anderskönnen im gleichen Fall kann nicht in Betracht kommen und liegt außerhalb aller Möglichkeit. Wir handeln so, weil wir so sind, und nur, wenn wir anders wären, handelten wir auch anders. Freiheit ist Selbstbestimmung. Anderskönnen bedeutet nur die Geeignetheit der Menschenorganisation für verschiedene Handlungen (Vid. Külpe, Einl. in d. Philos., S. 171), bedeutet nur die Denkbarkeit mehrerer Fälle.

Für den Indeterminismus sind Schuld und Reue

---

[1]) Wundt, Ethik, S. 84: „Der Mensch handelt in ethischem Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist."

Ostwald, Naturphilos., S. 431: „Willensfreiheit heißt, es gibt keine Beeinflussung des Willens, die nicht durch den Geist des Beeinflußten gegangen."

„Frei bin ich — und mehr besagt auch das Freiheitsgefühl nicht — wenn meine Willensentscheidungen meinem Charakter, meinem Ich, meiner ganzen inneren Disposition entsprechen." (Müffelmann, l. c. S. 10).

Das Freiheitsgefühl sagt: „ich selbst bin der Täter meiner Taten, ich werde nicht von außenher gezwungen" (Adickes, l. c. S. 207).

„Frei sein ist nichts anderes als das tun, was aus der Notwendigkeit unserer Natur, wie diese in sich selbst beschaffen ist, folgt. Auch Gott ist nur in diesem und keinem anderen Sinne frei." (Jodl, Geschichte der Ethik, S. 329.)

ohne Freiheit, d. i. Möglichkeit des Anderskönnens,[1]) ungerechtfertigt, sein Strafbegriff begreift in sich das Moment der Vergeltung.[2]) Die ethischen Phänomene erhalten ihre Rechtfertigung vom Blicke auf die Vergangenheit, was indes jenen auf die Zukunft nicht behindert. Der Determinismus schließt ersteren aus der Betrachtung gänzlich aus; er sieht nur vorwärts. Was geschehen, ist geschehen; tue alles, daß es, wenn gut, wieder, wenn schlimm, nicht mehr geschehe! Reue, Schuld, Verantwortung, Lohn und Strafe gelten ihm nur als Veranstaltungen der Natur, um pflichtgemäßes Handeln herbeizuführen, einen Motivkomplex, Determinanten zum Rechthandeln zu schaffen. Er begründet mit „damit", nie mit „weil".[3]) Er verfährt rein psycho-

[1]) „Ohne Freiheit ist aber Schuld und Reue ein eitler Wahn." Gutberlet, Die Willensfreiheit, S. 33.

„Der Unfrieden des bösen Gewissens wäre eine schwächliche Torheit, wenn es dem Menschen unmöglich gewesen, anders zu wollen und anders zu handeln, als er tat." (Trendelenburg, Log. Untersuch., II, S. 112.)

Nach Lotze (Prakt. Philosophie, S. 21) sind Schuld und Verdienst Zeugen des Anderskönnens.

[2]) „. . . gefällt es überall, wenn ein von einer Persönlichkeit ausgegangenes Gute oder Böse zu ihr als Vergeltung zurückkehrt". (Lotze, Pr. Philos. S. 17.)

„Ja, das sittliche Urteil, welches uns von der sittlichen Notwendigkeit der Vergeltung redet, ist so unmittelbar mit unserem sittlichen Bewußtsein verknüpft, daß bei schwerer Übertretung . . . der Übeltäter selbst die Vergeltung sucht." (Stange, Einltg. in die Ethik 1900, II, S. 132.)

Siehe Kant, Rechtslehre § 49.

[3]) „Dies Schuldgefühl wiederum hat die Tendenz, mein Wesen so zu verändern, daß es ihm in künftigen ähnlichen Fällen natur-

logisch bei Erklärung der ethischen Tatsachen und streicht das Anderskönnen.

NB. Wir geben einige deterministische Definitionen, die im allgemeinen bei den verschiedenen Denkern übereinstimmen, seit alters immer wiederkehren und natürlich zu einem Bande erweitert werden könnten.[1])

---

gemäß ist, sich im Sinn der Verpflichtung zu bestimmen." (Adickes, l. c. S. 241.)

„Zukünftige Sünden können durch lebhafte und brennende Scham verhütet werden. Und das ist die Rechtfertigung dieser Phänomene, das ist ihr tiefster Sinn." (l. c. S. 246.)

Förster, Die Willensfr. S. 50, faßt die Verantwortung als Determinante, Höffding, Ethik S. 72, das Gewissen als Ursache.

„Die Verantwortlichkeit ist eine Zwecktätigkeit, ihr Zweck ist, die Norm zur Herrschaft zu bringen." (Windelband, Praeludien, 2. Auflg., S. 283.)

Träger (Wille, Determ., Strafe) streicht das punitur quia peccatum est und setzt dafür das punitur ne peccetur.

Höffding, Ethik S. 447, ebenso.

Michaelis, Die Willensfr., S. 53: „Rache und Vergeltung dürfen deshalb als unsittlich auch dem Verbrecher gegenüber nicht zur Geltung kommen."

Pfister, l. c. S. 181: „Man fragt nach dem sittlichen Werte der Strafe für die Zukunft."

[1]) „Wie die Reue, so ist auch die Verantwortlichkeit unabhängig von der Willensfreiheit." Müffelmann, Das Problem d. Willensfr., 02, S. 40. Vgl. auch S. 38.

„In dem psycholog. Tatbestand der Reue spricht sich nur der Wunsch aus, eine gewisse Entscheidung nicht getroffen, einen gewissen Entschluß nicht gefaßt zu haben. Aber darüber, daß es möglich war anders zu handeln, sagt das Gefühl der Reue nichts. Ebenda S. 39. Vgl. auch Höffding, Ethik S. 374, S. 84.

„Ich fühle mich schuldig, weil eben mein Wesen, in dem Augenblick der Handlung so schlecht war, daß das Schlechte geschehen mußte." (Adickes, Eth. Prinzipienfragen in Zeitschr. f.

Ehe wir die Berechtigung der beiden Interpretationsweisen prüfen und nach ihrer Wurzel fahnden, möge der Freiheitsbegriff festgelegt werden, welcher für uns in Betracht kommt. Bekanntlich ist der Begriff sehr vieldeutig, und wir wollen hier nicht abermals in Breite wiederholen, was in bester Darlegung leicht zuhanden ist. Nur der Begriff kann für uns in Betracht kommen, den die Ethik zu geben hat.

Philos. u. philos. Kr., Bd. 116, S. 259.) Conf. ebenda S. 245, S. 220, Förster, Willensfr. S. 98, S. 29.

„Das ist gerade das Tadelns- und Strafenswerte, daß mein Wesen so schlecht war.“ (Ebenda S. 241.) Siehe auch Träger, Wille, Det., Strafe S. 207.)

„ . . . weil ich es war, der handelte, weil in meinem Wesen die Quelle der geschehenen Schlechtigkeit zu suchen ist: darum fühle ich mich auch für diese Schlechtigkeit verantwortlich, . . .“ (l. c. S. 232.)

„Der ethische Verantwortlichkeitsbegriff fordert nämlich folgende Momente: 1. Vollbewußte Täterschaft, 2. Anerkennung dieser Urheberschaft durch den Täter, 3. Solidarität des Täters mit seiner späteren Existenz und umgekehrt, 4. Fähigkeit des Subjektes, über das zugeschriebene Tun Auskunft zu erteilen.“ Pfister, Die Willensfreiheit 04, S. 177.)

Die Analyse des Schuldbewußtseins ergibt: „1. Das Bewußtsein einer verwerflichen Tat, 2. das Bewußtsein der Selbsttäterschaft; aus beiden folgt notwendig 3. eine Bewertung des Ich als Täter.“ (Ebenda S. 165.)

„Nur der Schmerz darüber, daß man für eine schnell vergängliche Lust ein Gefühl dauernder Nichtbefriedigung eintauschte, und die Täuschung, daß man wohl imstande gewesen wäre, jenen Trieb zu überwinden, von dessen früherer Stärke augenblicklich nichts empfunden wird oder höchstens ein schwaches Erinnerungsbild zurückgeblieben ist, das ist das Gefühl der Reue . . .“ (Träger, l. c., S. 167.)

§ 3. Der Freiheitsbegriff im allgemeinen und die sogenannte sittliche Freiheit im besonderen.

Frei ist irgend etwas dann, wenn es so sich auszuwirken, bzw. auszuleben vermag, wie seine Natur es heischt, wenn es ganz es selbst sein kann, durch nichts weiter bestimmt wird als durch sich selbst, also frei ist von allem, was es nicht selbst ist. Daß etwas frei sei von allem und jedem, ist ein Ungedanke, ist das Nichts. Freiheit ist Selbstbestimmung und Selbstbehauptung. Frei in unserem Sinne ist also alle Welt, alle Natur, so sie ganz nur sich selbst, d. i. ihren Gesetzen zu folgen vermag. Frei ist der fallende Stein, frei der Baum, wenn er wachsen kann, wie das in seiner Natur liegt (Lipps, Grundlegung d. Ästhetik, S. 204, auch Eth. Grundfrgn.); „frei ist und wird die Kraft, wenn sie sich ihrer Natur nach entfalten kann" (Windelband, Über Willensfreiheit, S. 11), frei ist die Magnetnadel, die ihrer Richtung zu folgen vermag (Leibnitz, Theodice), „frei ist die Pflanze, das Volk, die Kirche, die an der Verwirklichung des eigenen Wesens nicht gehemmt wird" (Pfister, Die Willensfr., S. 4).[1]) Usw.

[1]) „I conceive liberty to be rightly defined in this manner: Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent. As for example, the water is said to descend freely or to have liberty to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way, but not across, because the banks are impediments." (Hobbes, works, Vol. IV, p. 273.)

Spinoza wie Leibnitz erklären Freiheit mit „per se determinatur."

Siehe Spinoza, Ethica I, Definit. VII: Ea res libera dicitur,

Sonach ist auch der Mensch dann frei, wenn er sein kann, was er seiner Natur nach ist, wenn ganz nur sein Wesen zur Geltung kommt, nichts ihn in der Entfaltung desselben behindert, wenn er gemäß seiner Natur und deren Gesetzen sich auszuleben vermag und die Macht besitzt, deren Ansprüchen zu genügen. Aber welches ist der Kern des Menschen, sein Wesen, welches sind seine Gesetze? Steht das erst fest, dann ist der Begriff der Freiheit des Menschen ohne weiteres gegeben. Es empfiehlt sich indes, den umgekehrten Weg zu gehen. Wir vermögen mit größerer Sicherheit aus dem Erlebnis der Freiheit als Lebenstatsache einen Rückschluß auf das menschliche Wesen zu ziehen, wie andererseits aus all den Erlebnissen der Unfreiheit und des Zwanges zu eruieren ist, was der Mensch seinem eigensten Wesen nach nicht ist, was er nicht selbst, was nur sein Objekt ist.

Frei fühlt und ist und weiß sich jeder Mensch dann, wenn sein Denken, Fühlen und Handeln den Ansprüchen des erlebten Sollens entspricht. Es ist der höchste Grad von Freiheit, das lebendig in und durch sich erfüllt zu sehen, worauf der Grund unseres Wesens abzielt. Freiheit ist ein Dasein nach den Gesetzen der Norm. Frei-

---

quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.

Leibnitz: „La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter." Leibnitz ist Determinist trotz des incliner sans necessiter.

St. Thomas: moveri ex se est moveri voluntarie (Müffelmann, l. c., S. 19.)

heit als gesetzlose, unbestimmte Willkür hat keinen Sinn. Ein weitergehendes Bedürfnis über das eigene Sein, die eigene Natur hinaus kann keinem Wesen eigen sein. Wo es selbst, da ist auch jeder Wunsch zu Ende. „Ich habe das höchste Gefühl, nämlich das Gefühl der Einheit des idealen und des gegenwärtigen Ich, kurz das Gefühl der sittlichen Freiheit, wenn mein gegenwärtiges Ich auf dasjenige gerichtet ist, was das ideale Ich von mir fordert." (Lipps, Vom Fühlen, Denken und Wollen, letzte Seite.) „Die innere Freiheit im engeren Sinne besteht in der Übereinstimmung des Willens mit den Weisungen der sittlichen Ideen." (Flügel, Das Ich, Seite 170.) „Freiheit ist Herrschaft des Gewissens." (Windelband, Präludien, S. 279.) „Freiheit ist nur als Knechtschaft der Vernunft möglich." (Döring, Handbuch d. menschl.-nat. Sittenlehre, S. 239.)[1]) Das Gegenteil ist Unfreiheit und Sklaverei. „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht" (Joh. VIII, 34).

Unsere Natur ist weiterhin eine fühlende und denkende. Als solche eignen ihr wieder besondere Gesetze; und

---

[1]) „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sind einerlei." (Kant, Metaphys. d. Sitten.)

„Was ist der Freiesten Freiheit? Recht zu tun." (Goethe, Egmont.)

„Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit." (Schiller, Über Würde, Band X, Cotta.)

Duns Scotus: Freiheit = sich durch vernünftige Überlegung bestimmen lassen.

Only what obeys reason is free. (Milton.)

Bekanntlich sind solche Sätze so alt wie die Ethik. Glück, Sittlichkeit und innere Freiheit gilt z. B. dem Stoiker als eines und dasselbe, als ein Leben, das seiner Natur entspricht.



Gesetze sind nicht irgend etwas über einem Sein, sie schweben nicht darüber, um es zu drängen und zu knechten, sie sind der Ausdruck des Seins — sie beseitigen wäre so viel als das Seiende beseitigen — sind ihm immanent, Zeugnis einer ganz bestimmten Natur, einer Art des Daseins, die nicht zugleich eine andere sein kann. In ihnen spricht sich das Wesen eines „Dinges" aus, ihr Geradesosein und Nichtandersseinkönnen. Als fühlende Menschen[1]) sind wir frei, wenn sich uns Gelegenheit gibt, als solche uns nach den ureigenen Gesetzen auszuleben. Es gilt das vom Kunstschaffen wie vom Kunstgenuß. „Die volle Übereinstimmung des Wollens mit dem Sollen ergibt das Gefühl der sittlichen Freiheit und Herrschaft, wie die volle und freie Übereinstimmung meines ästhetischen Wertens mit den Förderungen des Schönen das Gefühl der ästhetischen Freiheit und Herrschaft, die volle Übereinstimmung des Verstandesurteils mit den logischen Geltungsforderungen das Gefühl der intellektuellen Freiheit oder der geistigen Herrschaft über die Objekte." (Lipps Th., Leitfaden der Psychol., S. 290; siehe auch Vom Fühlen, Denken und Wollen, S. 195 u. f.)

„Unser Denken erscheint uns aber nicht etwa deshalb frei, weil es keinen Gesetzen folgt, sondern weil es von solchen Gesetzen bestimmt wird, die in uns selber liegen."

---

[1]) Gefühl gilt uns so viel wie Wertgefühl, mit ästh.-eth. Charakter, während wir die ungewerteten Erlebnisse von Lust und Schmerz als Empfindungen bezeichnen.

(Wundt, Gr. d. physiol. Psychol. II, S. 487.) Unser Wesen ist ein logisches. Freies Denken folgt den logischen Gesetzen. (Windelband, Praeludien, S. 279.)

---

§ 4. Die aktiven und passiven Erlebnisse.

a) Innerhalb der Erkenntnissphäre.

1. Logisches Sollen und psychisches Müssen.

Aus dem Begriffe der Freiheit folgt, daß jedes Erlebnis, welches wir als Unfreiheit oder Zwang inne werden, nicht unserem Subjekte angehört. Es kann nur der Objektswelt angehören; denn Notwendigkeit und Zwang kann kein Subjekt in und durch sich selbst, sondern nur durch Objekte erfahren. Sofern sein eigenes Wesen in Betracht kommt, ist es immer frei. Nunmehr erfahren wir z. B. alles mechanische Geschehen als Notwendigkeit. Es kann also nicht mit uns wesensidentisch sein. Verknüpfung von Vorstellungen erfahren wir als häufig ohne oder gegen unser Zutun sich vollziehend, als Zwang. Wir erfahren alles, was wir nicht selbst sind und darein wir nicht selbst „stecken", als Passivität;[1] Freiheit aber ist Tat,

[1] Ist sonach die unsittliche Tat nicht unsere Tat, also keine Tat der Freiheit? Begehen nicht *wir* sie? Geschieht sie ohne unsere Einwilligung, ohne daß wir dabei sind? In diesem Falle wäre sie unfreie Tat. Vielleicht gilt hier: weil der Mensch nicht *für* das Gute sich bemüht, so ist er *gegen* dessen Erfüllung. Die Natur der Triebe vermöchte nicht zur Tat zu schreiten, wenn

ist Aktivität. Nur in der Verwirklichung logischen Sollens erleben wir uns aktiv. Alles rein psychische Geschehen kennt kein Sollen;[1]) es untersteht einem unbeugsamen Muß. Es ist Naturgeschehen wie das physische, in ihm waltet lebendige Notwendigkeit und Kausalität.[2]) Und Psychologie ist deshalb Naturwissenschaft; wie jede andere bildet sie ihre Begriffe. (Conf. Rickert, Grenzen d. naturw. Begriffsbildung, 1902, S. 208.) Ganz anders stellt sich das Verhältnis dar, welches wir uns selbst gegenüber in der Erkenntnis und im Erleben einnehmen. Im Sollen erfahren wir unmittelbar uns selbst; es ist Subjektserlebnis und nicht wie die Objektswelt mit dem Satz des Grundes (nämlich unserer lebendigen logischen Natur) erfaßbar, wie die psychischen Vorgänge. In seiner Un-

---

er sie verhindern wollte, so daß doch er es ist, der sie möglich macht. Es läge sonach an ihm, ob er frei sein wollte in diesem Sinn oder Sklave. Damit ist ein neuer Freiheitsbegriff gewonnen: Frei sein heißt, die Macht besitzen, sich frei zu machen, d. i. sittlich gut zu handeln, ohne indes diese Macht gebrauchen zu müssen. Dieser Begriff ist eben der umstrittene.

[1]) „Das Sollen drückt eine Art von Nötigung und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der Natur sonst nicht vorkommt." (Kant, Kr. d. r. V., S. 438.)

Über das Sollen vergl. Lipps, Logik, S. 231, Einheiten u. Relationen, S. 68, Vom Fühlen, Denken u. Wollen, S. 189, Bon, Über das Sollen rc. S. 170.

[2]) Man kann „alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, sowie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen usw." (Kant, Kr. d. pr. V. S. 117, Kehrbach.)

mittelbarkeit ist es der Ausdruck eines Bedürfnisses, einer Anforderung an eine Objektswelt seitens unseres Wesens, eine Nötigung, die wir nicht in unserer Gewalt und Willkür haben, der instinktive Ausdruck der Ansprüche, welche unser Subjekt zur Befriediguug seiner Bedürfnisse an eine Objektswelt stellt. Denn niemand rüttelt an sich selbst; er muß sein, was er ist, was er ohne sein Zutun ist. Niemand gibt sich selbst das Sein, noch gar ein bestimmtes. Bejahung der Normansprüche führt zur Übereinstimmung mit uns selbst, Nichterfüllung erfahren wir als Zwiespalt. Die Objektswelt ist Mittel zur Erfüllung der Normansprüche, dadurch dem Subjekte Genüge getan wird. Hiedurch allein erhält erstere Wert; sie wird wertvoll, weil Subjektsbedürfnissen entgegenkommend, weil wertvoll für etwas. Sie erhält Wahrheitswert, welcher der Objektswelt der Wirklichkeit schlechtweg fehlt. Diese ist an sich weder wahr noch falsch. Indem sich so das erkennende Subjekt schätzend verhält gegen erkenntnismögliche Objekte — die psychische Welt wie die physische — kommt ein Urteil zustande, ein kritischer Akt der logischen Wertung. (Siehe Husserl, Logische Untersuchungen I, S. 43.) Zum Mechanismus tritt prüfend die Norm hinzu. Es kommt wohl vor, daß Vorstellungen zufällig (mit Naturnotwendigkeit) normgemäß verknüpft werden (eigentlich: sich verknüpfen), ohne daß ihre Richtigkeit, ihr Wahrheitswert eingesehen wird, wie denn auch „Handlungen" geschehen, die, sittlich nicht gewertet vom Täter, doch zu werten wären. In diesen Fällen findet man sich mit den Tatsachen des Seins kritiklos ab. Ein Urteil ist nun mehr als kausales Verknüpfen,

Eben ein kritischer Akt tritt hinzu. (Riehl, Beiträge zur Logik.) Für Tiere sind die Vorstellungen einfach Erlebnis, Wissen, für uns aber werden sie zugleich Objekte der Wertung, das man als Wissen des Wissens, Sehen des Sehens bezeichnen mag, wie schon Plato und Aristoteles getan.[1]) Rein psychisch sehe ich den Baum, logisch „sehe" ich, daß ich ihn sehe. „Den Baum vorstellen heißt noch nicht: der Baum ist grün; ich stelle keinen Baum grün seiend vor; ich stelle nur den grünen Baum vor." „Erst muß man urteilen, dann erst weiß man, daß etwas ist." (Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis.) Schopenhauer spricht von einem Vorstellen der Vorstellung. Die Vorstellung ist als solche psychisches Erlebnis, das sich aber nicht zugleich selbst einsieht. Zum Objekte wird dieses erst durch ein hinzutretendes Subjekt, das erkenntnisfähig ist. Im ersten Fall existiert es, im zweiten existiert es zugleich als ein erkanntes — in der Reflexion — für ein sich selbst nun abermals nicht einsehendes Subjekt. Denn ein Sehen des Sehens des Sehens gibt es weiter nicht für uns, da dies nur einem neuen, wie immer anders gearteten Subjekte möglich wäre, das so beschaffen, daß es unser logisches Subjekt neuerdings zum Objekt erheben könnte. Weil das bloße Erlebnis sich nicht einsieht, so redet man bezeichnend von blinden Phänomenen. Husserl z. B. spricht von einer Sphäre des „blinden Denkens" zum Unterschied vom logischen. (Log. Unters., S. 195.) Man

[1]) Siehe darüber Uphues, Psychol. des Erkennens, Anhang, S. 268 u. 288, weiters Siebeck, Unters. z. Philos. der Griechen, S. 158.

mag ja vielleicht auch von psychischen „Urteilen" reden als naturgesetzlich assoziativer Wahrnehmungs-, bzw. Vorstellungsfolge, die als ungewertete Tatsache des logischen Charakters entbehrt. (Lipps unterscheidet wortlose Urteile, Logik, S. 23.) Für mich, d. i. meine Erkenntnis, ist etwas erst dadurch, daß es mein Objekt geworden. Dadurch wird das „daß", die Existenz für die Erkenntnis gewonnen. Praktisch kann eine bloße Assoziation dieselbe Bedeutung haben für das Dasein. (Stock—Schlag—Schmerz.) Das Urteil enthält aber mehr. „Indem wir nämlich den Stock als das Subjekt oder die Ursache fassen, von der der Schlag ausgeht, wiederholen wir nicht bloß die psychologische Tatsache, daß die Vorstellungen beider verknüpft sind, sondern drücken zugleich den Nebengedanken aus, daß beide durch eine innere Beziehung ihrer Inhalte, in diesem Falle durch ein Kausalverhältnis, zusammengehören." (Lotze, Grundzüge der Logik, S. 3. Vergl. auch Mikrokosmus I, S. 255, 248.)

Etwas existiert nicht erst damit, daß es oder weil es erkannt wird und dem Ich angehört (vgl. Baumann, Grundprobl. der Logik). Es vermag zu existieren, ohne daß es erkannt oder von sich selbst eingesehen werde. Bewußtsein und Sein ist nicht dasselbe. Der tierische Naturwille existiert, er existiert aber nicht für das eigene Bewußtsein, sofern er sich selbst nicht erfaßt, also blind ist.

Logik kann bestehen ohne Psychologie und war eine Wissenschaft, ehe die Psychologie in Inkunabeln auftauchte. Die Gesetze der Psyche gehören dem Sein, der wertlosen Wirklichkeit an, die Normgesetze der Wertwelt

des Subjektes. Die Doppelartigkeit beider Gesetzmäßigkeiten ist augenscheinlich. (Vgl. Wundt, Logik I, S. 79, 90, 91; Jodl, Psychol., S. 620; Husserls Kritik des Psychologismus in Log. Unt. I.) Aber man bemüht sich, sie als Formen einer und derselben Wirklichkeit zu begreifen.[1]) Uns interessiert hier das Verhältnis von Logik und Psychologie nur mit Rücksicht auf das Problem der Freiheit.

2. Logische Notwendigkeit.

Ein Stein, der vom Berge herabgerollt in den Bach im Tale, hätte nicht ebensogut an ein benachbartes Haus treffen können. Hier liegt er, hier allein kann und muß er liegen bei gleichen Bedingungen. So müssen sich Vorstellungen gerade so verbinden, wie ihre Natur es heischt. Eine andere Verbindung ist unmöglich. Die logischen Gesetze aber sind nicht solche, „nach welchen gedacht werden muß, sondern solche, nach welchen gedacht werden soll, wenn anders das Denken zum Erkennen werden will" (Windelband, Über die Gewißheit der Erkenntnis S. 64). „Sind also die logischen Gesetze nur psychologischer Natur, so gibt es keinen Denkfehler, keinen Irrtum." (Ebenda S. 63.) Letzterer aber zeigt dieselbe

---

[1]) Windelband z. B. ersieht in den logischen Gesetzen und Normen „besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen" (Prälud., S. 263); nach Wundt ist bekanntlich das Kausalgesetz „eine Anwendung des Satzes vom Grunde auf die Erfahrung" (Logik I, S. 613), eine Unterform des Erkenntnisprinzips. (Conf. Wundt, Naturwiss. u. Psychologie, weiters Meumanns Kritik im Archiv für gesamte Psychologie, 1903, II. Bd.)

Gesetzlichkeit wie die Wahrheit. Beidenfalls ist Naturgesetzmäßigkeit Bedingung für die ordnende logische Norm. (Siehe Laßwitz, Wirklichkeiten, S. 309.) Da unserer logischen Natur nur ein ganz bestimmtes Sein zukommen kann, so ist mit ihr unabänderliche Notwendigkeit gegeben. Sie ist ein Etwas mit notwendigen Bestimmtheiten, die ein ebenso bestimmtes Verhalten gegenüber einer und derselben Objektwelt notwendig machen. Hier hört alle Willkür auf. Freilich können wir diese Notwendigkeit nie als Zwang, sondern immer nur als Freiheit inne werden, da sie mit der Bestimmtheit unseres Wesens in eins fällt. Es steht nicht in meinem Belieben, eine gewisse Vorstellungsverbindung so oder anders zu werten. An meinem Wesen hat alles Belieben ein Ende. Das Subjekt kann auf Grund seiner einen Natur, die nicht auch eine andere sein kann, auch nur in einer Weise reagieren. Und es ist durchweg abhängig von der Objektwelt. Durch diese ist jeweils festgelegt, wie die logische Natur werten muß. Sie fordert also gewissermaßen eine bestimmte Wertung. Treten neue Erfahrungen hinzu, so ist meiner logischen Natur vielleicht nicht mehr wohl zumut (um uns so auszudrücken), ein Widerspruch entsteht und macht eine Umwertung notwendig. Das neue Erfahrungsmaterial verlangte, daß ich mein Urteil korrigierte; geschieht das nicht, so ist das ursprüngliche, das einst wohl gegolten für den früheren Erfahrungskreis, doch entwertet. Aber diese Notwendigkeit der Be- und Entwertung, überhaupt der Wertung, hat mit Naturnotwendigkeit gar nichts

gemein.[1]) Darüber gebe man sich keiner Täuschung hin. Wie mancher, der in bestimmten, als gültig erkannten Anschauungen grau geworden, unterzieht sich nicht der Mühe, neue Tatsachen in den alten Gedankenkreis widerspruchslos einzureihen! Er will sie vielleicht kaum hören, kümmert sich nicht, prüft und glaubt sie nicht usw. Nun vielleicht kann er nicht. Denn eine sog. Denk- oder logische Freiheit oder Willkür gibt es nicht, auch diesfalls kann sich's nur um solche des Willens handeln, worüber aber jetzt hier noch nichts ausgemacht zu werden vermag. Der Determinist darf auch vom Denker nicht behaupten: man solle und könne, müsse aber nicht so denken. Solches ziemt nur dem Indeterministen. Manche widerstreben nicht selten freiwillig der erkannten Wahrheit, freilich ohne zugleich die Stimme des Widerspruchs vor dem inneren Forum ersticken zu können. Ob sie müssen? Verschiedene Vorstellungsverbindungen sind möglich, aber nur eine kann den Beifall erringen. (Vgl. darüber Uphues, Einführung in die mod. Logik, S. 43: „Da mit der Einsicht keinerlei Zwang oder innere Nötigung für uns verbunden ist, so sind wir imstande, uns derselben zu entziehen usw." Weiters: Thiele, Die Philos. des Selbstbewußtseins, S. 428, J. Schultz, in Vierteljahrsschrift f. Philos. 1903, S. 27.)

Die psychische Notwendigkeit erleben wir durchweg passiv, die des logischen Wertens aber aktiv.[2]) Erstere

[1]) Vid. Rickert, Der Gegenstand d. Erk., 2. Aufl., S. 114. Sigwart, Logik II, S. 569.

[2]) Es „vollzieht sich die Assoziation von Verstellungen zum

besteht ohne, letztere nur mit uns. Daher macht logische Notwendigkeit uns frei, soferne wir die als wahr notwendig geforderte Vorstellungsverbindung auch wirklich vollziehen. Freiheit ist eben nicht Willkür und kann es nicht sein, sondern Möglichkeit der Erfüllung der in unserem Wesen begründeten Forderungen und Gesetze.[1]) Nun aber kann ein solches Gesetz, „wogegen das menschliche Denken in seinem Streben nach Wahrheit fortwährend verstößt, kein psychologisches Gesetz sein, es kann überhaupt kein Naturgesetz sein; denn wenn wir gegen ein solches fehlen könnten, so wäre es eben kein Naturgesetz mehr. Es ist irgend etwas anderes, sagen wir eine Norm, eine Regel usw." (Windelband, Über die

---

größten Teil unwillkürlich, das Urteil dagegen unter Mitwirkung des Willens." (Jodl, Psychologie S. 620.) Conf. Wundt, Logik I, S. 79.

Von der Freiheit des Willens (nicht des Denkens, der sog. logischen) hängt es ab, ob jemand, welcher eine als richtig erkannte log. Wertung nicht vollzieht und am Irrtum festhält, das tun mußte oder ob er sich auch anders benehmen, d. i. zur Erkenntnis der Wahrheit sich hätte durchringen können, wenn er nur gewollt und sich gemüht hätte. Freilich, wer des Glaubens lebt, er habe die letzte Wahrheit, für den gibt es keine Pflicht, sie zu suchen. Er ist bereits frei in Erfüllung der Pflicht; er hat keinen logischen Widerspruch auszugleichen. Ein Andershandeln gegen seine Pflicht weist er mit Recht zurück, auch wenn es ihm de facto möglich.

[1]) „Das Urteil: unser Geist ist unfrei, hebt sich demnach selber auf; wer es ausspricht, muß sich zunächst doch die Anwendung auf sich selbst gefallen lassen und damit zugleich auf die Möglichkeit eines objektiven Nachweises seiner Wahrheit verzichten." (S. 306, Simmel, l. c. II.)

Gewißheit d. Erk.; siehe auch Rickert, Die Lehre von der Definition S. 8.)[1])

Da Vorstellungen ungewertet sein und umgewertet werden können, so tun sie dadurch ihre Wertlosigkeit dar. Sie empfangen den Wert durch ein Subjekt. Dies existiert als lebendiges, in lebendigen Normen, weshalb ein Wissen um sie nicht nötig ist, um dennoch ihnen entsprechend denken zu können. Das Sein erschöpft sich nicht im Erkennen. Die Normen, weil selbst unerkennbar, doch lebendig, vermögen nur an Inhalten offenbar zu werden. Sie sind lebendiges Sollen, wir selbst, unser Bedürfnis, und keineswegs darf darunter irgend eine Kunstregel des Denkens verstanden werden. „Alles Bewußtsein einer logischen oder objektiven Notwendigkeit ist nichts anderes als eine solche in mir erlebte unbedingte Forderung der Zuordnung" (Lipps, Vom Fühlen, Denken und Wollen, S. 110).

Das Denken erschöpft sich nicht in einem Naturmechanismus.[2]) Wie man Sein und Sollen nur zu oft

[1]) Wie ein Naturgesetz gegen sich selbst nicht zu fehlen vermag, so der Mensch nicht gegen seine Norm. Auch der Irrende weiß sich in Übereinstimmung mit den logischen Forderungen, die unabänderlich sind. Sonach kann der Irrtum nur in den Beziehungen begründet sein zwischen Subjekt und Objekt, also in mangelhaften Erfahrungen, Fehlen von solchen, Unmöglichkeit, sie zu erwerben, in wissenschaftlicher Trägheit, im jurare in verba magistri u. dgl.

[2]) „Es kann nicht geleugnet werden, daß, wenn der Schluß weiter nichts wäre als eine Assoziation — vom sprachlichen Ausdruck abgesehen — derselbe 1. ins Unbegrenzte verlaufen könnte, und 2. nicht das Bewußtsein einer Notwendigkeit aufweisen, keine

identifizierte, Norm und Naturgesetz als eines faßte, so galten und gelten auch logische und Notwendigkeit des psychischen Geschehens vielfach als eine und dieselbe. Ein Wertenmüssen führt aber noch lange nicht zur Tat, dadurch der Wert verwirklicht wird, ist kein Sodenken-, Sohandelnmüssen. Auch durch Übung, Häufung, Vererbung kann aus dem Müssen kein Sollen werden; die eine Wirklichkeit kann nicht geben, was sie nicht hat. Der Annahme, daß die Normen sich auf Grund des survival of the fittest herausgebildet hätten, widerspricht die Tatsache, daß die logischen, welche allerdings dem Menschen die Herrschaft über die Natur geben, ebenso dazu mißbraucht werden, die Lebensprozesse zu hemmen, und erst die sittlichen der Erhaltung keineswegs immer förderlich und im Kampf ums Dasein nicht selten hinderlich sind, da sie manches Mittel verbieten, das dem Vorteile gewährt, der sich an die Gewissensforderungen nicht kehrt.[1]) Freilich kann Sittlichkeit nicht lebenzerstörend, Unsittlichkeit nicht fördernd sein. Wenn alles Sein sich

---

Beurteilung auf Wahrheit und Irrtum zulassen würde." (Gomperz, Zur Psychol. der log. Grundtatsachen, S. 81.)

„Das logische Erkenntnisurteil ist ein logisches Werturteil u. appelliert an eine höchste Instanz, eine über den psychologischen Mechanismus des individuellen Seelenlebens erhobene allgemeine Vernunft." (Liebmann, Gedanken u. Tatsachen II, S. 386.)

[1]) Conf. Hensel, Hauptprobleme der Ethik, S. 34—39.

„Wir gelangen also zu dem Resultat, daß der Besitz einiger Tugenden entschieden als Vorteil im Kampf ums Dasein zu betrachten ist, bei anderen mußte uns dies zweifelhaft sein, und bei einer, die zweifellos ebenfalls als Tugend betrachtet wird, konnten wir ihre direkt nachteiligen Folgen im Kampf ums Dasein uns deutlich machen." (Ebenda, S. 38.)

zu erhalten bemüht, so ist es nicht möglich, daß es eine Vernichtung der seiner Erhaltung dienlichen Objektswelt fordere. Sittlichkeit hat noch kein Volk zugrunde gerichtet.

3. Verhältnis von Norm und psychisch-kausaler Wirklichkeit.

Ehe wir uns zu einer analogen Betrachtung der Gefühlswelt wenden, möge doch das Verhältnis von Norm und naturgesetzlicher Wirklichkeit noch kurz unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, da in ihm der Unterschied zwischen Naturgeschehen und menschlicher Handlung begründet und es für unser Problem von Bedeutung ist, letztere in ihrer Eigenart zu verstehen. Die Natur wirkt ursächlich, der Mensch handelt nach Zwecken. Also lautet eine vielverbreitete Überzeugung.

Wo immer Menschen dachten, da geschah dies nach dem Satz des Grundes. Wenigstens sind andere bis jetzt nicht bekannt geworden. Eine Halbheit kann es nicht geben: entweder wird eingesehen, daß b die notwendige Wirkung von a ist oder nicht. Aus der bloßen Erfahrung, daß b auf a folge, resultiert keineswegs die Einsicht, daß beide in einem Verhältnis von Notwendigkeit stehen. Ohne daß in uns die Forderung *lebte* (als lebendige kommt sie in Betracht, ob nun um sie gewußt wird oder nicht), daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, kämen wir überhaupt nie darauf, daß so etwas wie Kausalität existiere, vermöchten wir nicht, die Welt zu verstehen, d. i.

als kausale zu begreifen. Fehlte unserem Wesen das Bedürfnis,[1]) nach dem Warum zu fragen, nach Erkenntnis, nie käme solche zustand. Wo kein Bedürfnis, da kein Leben. Lebendig spricht der Satz des Grundes aus uns (als a priori), und erkennen heißt doch eben, ihm zu genügen, die Ursache ausfindig zu machen. Mit der Auffindung von Kausalverhältnissen ist tatsächlich unser Erkennistrieb befriedigt, unserer Ichnatur Genüge getan. Der Mensch ist ein Forscher von Natur aus (Aristoteles), erkennen ist ihm „gleichsam eine angeborene Leidenschaft" (Grung, Gewißheit der Erkenntnis). Und die Stillung von Bedürfnissen ist naturgemäß mit Lustgefühlen verbunden. Erkenntnis weckt Freude (sog. intellektuelle Wertgefühle).

Die Forderung des Satzes vom Grunde ist Subjektserlebnis. „In jenem Erlebnis stecken wir selber und zwar als die Vorfindenden, als die, denen gegeben wird. Oder will man sagen, daß man auch sich selbst nur gegeben wird, sich selbst nur vorfindet, und zwar sich als Vorfindenden vorfindet — und sich als den vorfindenden Vorfindenden vorfindet u. s. f." (Stern, Das Problem der Gegebenheit, S. 12). Was wir lebendig selbst sind, ver-

---

[1]) Vgl. Goethes schöne Verse:

„Ich tadle nicht gern, was immer dem Menschen für unschädliche Triebe die gute Mutter Natur gab; denn was Verstand und Vernunft nicht immer vermögen, vermag oft solch ein glücklicher Hang, der unwiderstehlich uns leitet. Lockte die Neugier nicht den Menschen mit heftigen Reizen, sagt! erführ er wohl je, wie schön sich die weltlichen Dinge gegeneinander verhalten? Denn erst verlangt er das Neue usw." (Herm. u. Doroth., I. Ges., Z. 84 u. f.)

mag nicht mehr erkannt zu werden. Das Leben reicht weiter als die Erkenntnis, anders gesagt: es ist sich selbst gegenüber blind. Auf die Frage, was beim Denken vorgeht, gibt es höchstens eine bildliche Antwort. „Was du erkennst, ist bloß der abstrakte Begriff des Bewußtseins, das wirkliche Bewußtsein dagegen bleibt immer nur Voraussetzung der bewußten Erkenntnis." (Drews, Das Ich, S. 145.) „Die Worte sind wie jene erebischen Schatten, sie flattern zu Tausenden vorbei mit mehr oder weniger hörbarem Schwirren, aber jedes der Gespenster dürstet nach Blut, nach dem Herzblut meines Ich, um für einen Augenblick echtes Dasein zu gewinnen und mir Rede zu stehen. Dem Begriff entspricht im Bewußtsein eine Forderung: ich soll ihn „vollziehen", d. h. verbildlichen oder nacherleben." (Schultz, Psychologie der Axiome, S. 116; vgl. auch Gomperz, a. a. O., S. 87.)

Soweit ich es selber bin, kann ich mich nur als Freiheit erfahren. Notwendigkeit kann es für mich nur als etwas geben, das ich selbst nicht bin, und da ich nur das einzusehen vermag, was ich selbst nicht bin, so erstreckt sich also die Erkenntnis der Notwendigkeit nur auf meine Objektswelt. Das Gebiet der Notwendigkeit deckt sich demnach mit dem der Erkenntnis und des Erkennbaren. Nicht nur, daß mein Verstand so eingerichtet ist, daß ihm überall nichts als Notwendigkeit begegnen kann und erkennen naturgemäß soviel heißt wie als n o t w e n d i g erkennen und alle Wirklichkeit des Geschehens dadurch notwendig wird, daß sie in die Formen des Verstandes eingeht (um einen andern Standpunkt heranzuziehen) —

der Hauptgrund ist ein anderer: etwas wird von mir erst dann als Notwendigkeit lebendig erfahren und erkannt, wenn es mein Objekt ist, wenn es mir sozusagen fremd gegenüber steht, wenn es etwas anderes ist als ich selbst. Eben weil das Tier seinem Subjektleben nach mit dem zusammenfällt, was für uns Objekt und erkennbar ist, darum kann es sein Triebleben und alles Naturgeschehen nur als Freiheit erfahren, und von Erkenntnis der Notwendigkeit kann erst damit auch keine Rede sein, da Natur selbst blind, also sich überhaupt nicht zu erkennen vermag und das Vorstellungsvermögen zur selben Natur gehört. Wir aber können alles Naturgeschehen nur als notwendiges und niemals als frei erfahren, weil Objekt, d. i. auch Mittel für unser Subjekt.

Die Forderung des Satzes vom Grunde wäre sinnlos, wenn nicht eine Wirklichkeit existierte, mit der sie etwas anzufangen vermag, wenn nicht eine kausale Objektwelt sich vorfände, auf die allein sie paßt. Ein Zweckverhältnis ist hier unverkennbar.[1]) Die erkenntnismögliche Welt ist

[1]) Eine ähnliche harmonie préétablic besteht zwischen dem psychischen Tatbestand des Wiedererkennens und dem logischen der Identität. Eindrücke werden von der Psyche in der Erinnerung festgehalten; treten dieselben auf Grund äußerer Reize wieder auf, so erfolgt dies zweite Mal die Perzeption um so leichter und eine Empfindung der Bekanntheit tritt hinzu. Dies naturgesetzlich eintretende Erlebnis kommt aber keineswegs der logischen Einsicht gleich, daß ein erlebtes a sich selbst gleich sei. Wie nun der Satz des Grundes zur Voraussetzung hat, daß eine solche Wirklichkeit, wie er sie fordert auch existiere, so verlangt der Satz der Identität (das Erlebnis) auch eine Objektwelt, in der dies a in seinem Sein eindeutig bestimmt, seinem Wesen nach inalterabel sei.

in der Tat eine solche, daß in ihr die Ursache a die notwendige Voraussetzung für die Wirkung b ist, und wir vertrauen ihr auf Grund unserer Subjektsnatur so sehr, daß wir, sofern auf das a einmal nicht b, sondern c folgte, keineswegs an der Treue kausaler Verhältnisse zweifelten, sondern vielmehr sofort ein d als veränderte Ursache postulierten.[1]) Eben diese Notwendigkeit ist das, was die ganze Natur in allem Geschehen nur als frei erfahren und wissen kann (soweit von Bewußtsein gesprochen werden kann). Die Natur ist frei wie wir und wirkt, solange sie nur ihren Gesetzen folgt und nicht von außen behindert wird, frei sich aus. Nur uns muß sie als notwendig und in ihrem Wirken gezwungen und gefesselt sich darstellen. Andererseits hat auch unsere Freiheit an uns selbst ein Ende, und nur einem neuen Subjekte könnte, was uns Freiheit ist und sein muß, zur Notwendigkeit werden.

Tiere, die sich vollkommen frei erfahren, soferne sie sich auszuleben, ihren Trieben zu folgen vermögen, stellen sich uns dar als lebendiges Müssen. Sie sind lebendige Ursachen, aus welchen ein bestimmtes, ewig gleichbleibendes Tun (ohne Fortschritt) als einzig mögliche Wirkung, eine ganz bestimmte Lebensweise folgt; durch die Natur des

[1]) Ein aller Bestimmtheit bares Objektsetwas, das erst von uns Bestimmung und Form empfinge, etwa bei anders gearteten Wesen wieder in deren andersartigen Subjektsformen sich darböte, ist nicht als möglich denkbar. Sein heißt in bestimmter Weise sein und wenn weiter nichts als Schwingungen und Energiewellen existierten. Wohl aber vermag die naturgesetzlich bestimmte Natur unter die Subjektsform, die Normen der Menschen einzugehen, ohne deshalb ihre ursprüngliche Bestimmtheit verlieren zu müssen.

tierischen Subjektes ist festgelegt, wie es sich den verschiedenen Objekten gegenüber zu verhalten hat, verhalten muß. In diesem Müssen ist es frei, ohne Ahnung davon, daß seine Freiheit Notwendigkeit sei, wie wir sie inne werden. Selbst blind ist es Ursache, die sich nicht einsieht. Und wie sich selbst, so findet es sich der ganzen Natur gegenüber. Ursache oder Notwendigkeit kann seinem Denken nicht begegnen. Es fehlt das Objekt mit dem Bedürfnis zu erkennen, das principium rationis sufficientis. In Bedürfnissen doch hat die Natur allenthalben festgelegt, was sie erreichen will. Wo diese fehlen, da kein Regen und Streben, wie andererseits Bedürfnisse in sich selbst zerfielen ohne Vermögen der Befriedigung. Ein Tantalus paßt nur in die Mythologie. Die Welt der psychophysischen, empirischen Wirklichkeit ist eine so geartete, daß in ihr b die notwendige Wirkung der Ursache a ist, und das logische Subjekt enthält mit der Forderung die Fähigkeit, sie als solche zu begreifen, dadurch sie eben von ihm erkannt wird.

Im Wechselverhältnis von Ursache und Wirkung tritt uns letztere offener entgegen, während erstere zumeist verborgen liegt. Sie ist auch der Angriffspunkt der Norm. Der Anblick eines durchlöcherten Fensters bringt uns auf die Erkenntnis der Ursache dieses Zustandes, etwa die Vorstellung: Stein. Die Erkenntnis der Wirkung wird zum Erkenntnisgrund, auf welchen die Erkenntnis der causa efficiens folgt. Ohne dies Bedürfnis, die Wirkung als Grund und die Ursache als dessen Folge zu fassen, zur Wirkung eine Ursache zu suchen, kämen wir nie auf

die Erkenntnis der Beziehungen von Ursache und Wirkung. Ursachen sind nun aber zugleich Objekte meiner Erkenntnis und Macht. Sie sind Mittel. Ich setze sie und auf Grund meiner Erkenntnis des Notwendigkeitsverhältnisses von Ursache und Wirkung bin ich imstande, bestimmte Ursachen zu setzen, um durch sie bestimmte Wirkungen zu veranlassen. Die gewünschte Wirkung wird zum Zweck, die Ursache zum Mittel, ihn zu erreichen. Die Wirkung (log. Grund) deckt sich mit dem Zweck, die Ursache (log. Folge) mit dem Mittel. Der Mensch handelt nach Zwecken, die Natur ist ihm Werkzeug, die Natur wirkt aus Ursachen heraus, als Ursache. Damit tritt die große Differenz zwischen Tier und Mensch zutage, mag der letztere auch auf niedrigster Kulturstufe stehen. Die Art der Werkzeuge kommt nicht in Betracht, aber zum Begriff des Menschen gehört es, daß er Werkzeuge gebraucht, d. i. die Natur, die Ursachen als Mittel einsetzt für seine Zwecke. In der Tat fand man auch niemals Menschen ohne Werkzeuge.[1])

4. Bewußte Zwecksetzung.

Nur bei Handlungen nach bewußten Zwecken ist der Mensch aktiv; in ihnen steckt er selbst, weshalb Handeln nach bewußten Zwecken, gewollten Zwecken allein als freies in Betracht kommen kann. Wo Ursachen (auch Triebe demnach) zu Wirkungen führen, ohne zum Mittel

[1]) Bereits der Diluvialmensch von Sonnental, von Schussenried und Taubach bediente sich verschiedener Werkzeuge, wie Funde bewiesen.

geworden zu sein, da erfährt sie der Mensch als passives Geschehen. Freiheit ist nur möglich dem Menschen als Macht über diese Ursachen.[1]) Bewußte Zwecksetzung ist eine spezifisch menschliche Kategorie, die zur Tatsächlichkeit des Naturgeschehens hinzutritt.[2]) Die Natur ist Werkzeug, d. i. Ursache, geeignet zu bestimmten Wirkungen, der Mensch gebraucht Werkzeuge. Das Subjekt wird zum Objekt und Mittel.

„Ein Zweck ist für mich ein vorgestellter und gewollter zukünftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nicht direkt, sondern nur durch kausale Zwischenglieder (Mittel) herbeizuführen imstande bin." Die antizipierte Vorstellung, die als Motiv unseres Handelns gilt, ist die logische Feststellung der Ursache (= Erkenntnisgrund), nicht die Ursache selbst. Die vorgestellte Wirkung kann nicht den Dienst der realen Ursache versehen. Diese bleibt immer a; aber das b ist der Zweck, um deswillen ich auf a zurückgreife (im reflexiven Denken). Bewußtes Zweckhandeln bedeutet also ein Zurückgehen. Nur auf Grund solcher Rückschau vermag ich Zwecke zu setzen. Ein Handeln nach Zweck und Mittel kommt also nicht nur einer Umkehrung von Ursache und Wirkung gleich; es kommt das Umkehrende hinzu.

Bewußtes Zweckhandeln können wir auch als ein Handeln nach Motiven bezeichnen. Entstand auf theo-

---

[1]) Über den Willen „hat das Kausalitätsgesetz keine Macht, sondern nur das Zweckgesetz, der Wille ist der Natur gegenüber frei; er gehorcht nicht ihrem, sondern seinem eigenen Gesetz." (Jhering, Der Zweck im Recht I, S. 23.)

[2]) Siehe Simmel, Die Probleme d. Geschichtsphilosophie, S. 76.

retischem Gebiet eine heillose Verwirrung dadurch, daß psychische Ursache und logischer Grund in eins geworfen wurden,[1]) so auf praktischem durch die Vermengung von Ursache und Motiv. Das Motiv wirkt so wenig wie der logische Grund. Nur Ursachen wirken. Ursachen zwingen und liegen dem Geschehen voraus, Motive locken und reizen, geben die Richtung des Strebens an und gehen auf die Zukunft. Motive machen nie die Ursache entbehrlich. Sie müssen stets bewußt sein, während das von Ursachen keineswegs gilt. Ursache des tierischen Tuns ist der unbewußte Trieb. Auch der Mensch sieht sich als „Ursache" seiner Tat keineswegs ein. Die Verknüpfung von Vorstellungen beim Erkennen erfolgt nach psychologischen Gesetzen, also kausal. Der logische Grund (ratio) wirkt nicht als causa efficiens; desgleichen vollzieht sich die freie oder zweckbewußte Handlung des Menschen in naturgesetzlicher Weise durch Ursachen, nicht durch Motive. Jede Vorstellungsverknüpfung, jede Tat (als psychologische Tatbestände) haben causas efficientes zur unbedingten Voraussetzung, keineswegs aber Motive als Motive. Diese geben das Wohin an, Ursachen das Woher. Nicht das Motiv als psychisches Phänomen, sondern die durch dasselbe antizipierte Wirklichkeit ist Ziel. Das Motiv ist nicht realer, sondern vorgestellter Zweck. Es ist Grund, nicht Ursache des Handelns. Motiv einer Handlung kann sein, einem andern Schaden zuzufügen, seinen Beifall und sein Wohlgefallen

---

[1]) Vgl. Natorp, Zur Frage der log. Methode, S. 272 in Kantstudien 1901.

zu erringen, ferner irgend eine Lust zu genießen usw., Ursache aber sind dabei immer etwa Rachetrieb, Eitelkeit, Hunger, wobei gar nicht nötig ist, daß die Ursachen gewußt werden. Macht über diese Triebe als Ursachen ist menschliches Vorrecht, während sie mit dem Subjekt des Tieres identisch sind.

Wenn nun letzterem die Fähigkeit bewußter Zwecksetzung fehlt, so heißt das keineswegs: es betätige sich unzweckmäßig. Zweckgeschehen ohne bewußte Zwecksetzung und bewußtes Zweckhandeln sind recht verschiedene Tatbestände. Organisation und Lebensweise der Tiere sind entschieden Zweckveranstaltungen oft wunderbarer Art. Die Ursachen wirken blind sich zweckmäßig mit Notwendigkeit aus. Eine Einsicht in die Zweckmäßigkeit ist durchaus entbehrlich, da ein solch tierischer Trieb gemäß seiner Natur nur in eindeutig bestimmter Art sich auszuleben vermag, jede andere Möglichkeit und damit auch der Irrtum fehlt.[1]) Der blind waltende Zweck öffnet sich dem erkennenden Blicke des menschlichen Subjektes.

---

[1]) V. Hartmann faßt die objektive Zweckmäßigkeit als Produkt einer unbewußten Finalität. (Phänomenol., S. 462.) Nach ihm setzt die Auslese und Erhaltung des Tauglichsten bereits Zweckmäßigkeit voraus, und es gilt nur die Beseitigung des Unzweckmäßigen. —

Auch Schelling z. B. bekämpfte nur die bewußte Zwecksetzung der Natur, keineswegs aber die unbewußte Zweckmäßigkeit.

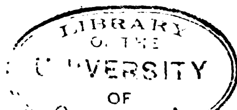
Die Lehren unserer großen Zweckleugner können uns hier nicht weiter beschäftigen.

5. Historische Wandlungen der Naturbetrachtung.

Da die Menschheit in ihrer Kindheitsperiode wie der einzelne in erster Jugend alle Natur konform sich selber, also menschlich faßt, so erklärt es sich, daß die Betrachtung der Objektswelt unter dem Gesichtspunkte bewußt-absichtlicher Zwecksetzung die ursprünglichere ist. Damit verbunden finden wir die Auffassung der Naturereignisse als willkürlicher Geschehnisse, als launenhafter Taten persönlicher Mächte. Es liegt jener Zeit und jenen Menschen nichts ferner als eine Betrachtung im Sinne der heutigen Naturwissenschaft. Es brauchte lange Weile, bis das Kausalgesetz in allgemeiner Gültigkeit zur Anerkennung gelangte. Heute aber sucht es mit Zähigkeit alles mögliche Sein überhaupt zu verschlingen. Man ist geneigt zu schließen: da im Laufe historischer Entwicklung das Reich der Willkür immer kleiner, das der Notwendigkeit immer größer geworden, so müsse dies wohl auch so fortgehen, bis auch der letzte Rest des ersteren von letzterem erobert ist. Dieser Rest ist eben der Mensch. Anthropomorphisierte man in den Wiegentagen der Geschichte die Natur, so naturalisiert man heute den Menschen. Die Freiheit ist das letzte Hindernis. Wir sind jetzt noch nicht in der Lage, über die Berechtigung der Anwendung des Freiheitsbegriffs im Gegensatz zur Notwendigkeit des Naturgeschehens etwas auszumachen, aber das leuchtet ohne weiteres ein, daß obiger Schluß ein bloßer Einfall ist. Viel näher läge doch der andere,

daß gerade die Auffassung der Natur als einer freien ein Zeugnis menschlicher Freiheit sei. Verdächtig muß für jeden Fall erscheinen, daß die Vermenschlichung der Objektwelt zur Betrachtung derselben als einer freien führte. Wenn man kein Recht hat, die Natur zu vermenschlichen, so gewiß eines, den Menschen zu vermenschlichen. Man trägt dabei doch gar nichts Fremdes in ihn hinein, ähnlich wie man den Menschen in die Natur hineintrug. Man wird uns sagen: der Mensch ist doch eben Natur, und deshalb ist er wie alle Natur, also kausal zu begreifen. Wir aber fragen: woher weißt du, daß er Natur wie alle übrige ist? Steht das fest, dann kann es ein Problem der Willensfreiheit fürder überhaupt nicht geben. Aber gerade hier liegt der umstrittene Punkt. So einfach liegen die Dinge nicht. Etwas muß wohl daran sein — wie man zu sagen pflegt — ist's auch noch unerklärt; sich selbst vermag der Mensch nicht wegzuwerfen, um an dessen Stelle ein Stück Natur zu stellen. Es ist ein billiges Vorgehen, solch tiefgreifende Erlebnisse wie die Anthropomorphisation mit Stumpf und Stiel als Wahn und Täuschung zu erklären, ohne die vorsichtig-bescheidene Einsicht, daß vielleicht die letzten Argumente noch lange nicht beigebracht sind und ohne das Geständnis, daß es um die Sicherheit der eigenen Behauptung doch nicht gar so sicher bestellt sei.

Aus der Tatsache, daß immer mehr und mehr das Geltungsbereich des Kausalgesetzes gewachsen sei, folgt nun keineswegs, daß es auch vor dem Menschen nicht Halt



machen werde, ob das auch möglich sein könnte, wie aus dem Rückgange der Betrachtung nach freien Zwecken nicht folgt, daß es so etwas bald überhaupt nicht mehr gäbe. Der Dualismus ist — wie gesagt — von vornherein mindestens verdächtig. Die Geschichtsforschung hatte zudem bei ihrem Bemühen, nach Art der Naturwissenschaften vorzugehen, recht wenig Glück, um nicht zu sagen, keines. Mindestens kommt man mehr und mehr zur Überzeugung, daß eine Uniformierung ausgeschlossen sei. Wußte das Altertum (wie auch das Mittelalter) mit seiner Universalmethode der Deduktion mit Naturobjekten nichts anzufangen, so weiß sich die heutige der Induktion mit den historischen Ereignissen nur schlecht abzufinden. Es scheint, als ob diese Einheitsbestrebungen — für deren Berechtigung die Berufung auf ein Geistesbedürfnis nicht genügt — endgültig aufgegeben werden müßten, um sie vielleicht in einer höheren Einheit zusammenzuschließen. Naturwissenschaft und Geschichte lassen sich nicht nach gleicher Schablone traktieren, und mit dieser Einsicht mag sich in Hinsicht des Freiheitsproblems wieder der Gedanke aufdrängen, daß der Mensch doch eine gewisse Ausnahmestellung unter der Sonne einnehmen müsse.

Der Weg der Geschichte führte vom Sein immer mehr weg zum Sollen. Statt äußerer Gutartigkeit, äußerer Tat und Ordnung, statt des Nutzens gilt mehr und mehr der innere Mensch. Und das Christentum predigte in vollendeter Reinheit den Wert der Gesinnung. „Man soll nicht immer fragen: was ist ein Ding? zuweilen

auch: was gilt's?" (Hebbel, Gyges und sein Ring V.) So vollzieht sich der Umschwung. Noch hatten die Griechen die Gepflogenheit, „Wahrheiten, welche gelten, gleichzuachten Dingen, welche sind" (Lotze, Mikr. III, S. 209). Sollensgesetze sind nicht etwas außer mir, sondern solche meines Wesens und Naturgesetze nicht solche meines Subjekts, die es nur einer unbestimmten Welt von Erscheinungen vindizierte und vorschriebe, sondern solche der Objektswelt. Die Ideen fliegen nicht draußen herum, und die Dinge vor mir sind nicht in mir, d. i. Geschöpfe meiner Natur.

Unsere Geschichte als Naturwesen ist lange zu Ende; der Mensch ist bei einem psychophysischen Dauertypus angekommen (Weismann, Kollmann), wenigstens konnte uns die Naturforschung anderer Meinung nicht von einem psychophysischen Fortschritt in historischer Zeit überzeugen. Die Geschichtsauffassung im Sinne der Physiokraten, im Sinne Mill-Spencers fand ihre bedeutenden Gegner.[1]) Geschichte ist nur verständlich als das Werk bewußter Pflichten und Zwecke. Ihre Fortschritte sind solche des Wertens,[2]) ihre Gesetze solche des Sollens, nicht des

---

[1]) Vgl. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie; Rickert, Die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung; E. Meyer, Zur Theorie u. Meth. d. Geschichte; Arbeiten von Gottl, Kreibig, Reische, Lindner usw.

[2]) Unold, Die höchsten Kulturaufgaben usw., 02, S. 158: „Fürs erste zeigen sich die Resultate dieser menschlichen: die reichere Mannigfaltigkeit und größere Tüchtigkeit, nicht so sehr in Unterschieden der äußeren oder physiologischen Organisation (etwa abgesehen von der reicheren Entwicklung des Gehirns), sondern vielmehr in gemeinsamen Errungenschaften der Kultur, z. B. in Werkzeugen, Waffen, in Häusern und Hausein-

Seins und Geschehens,[1]) womit indes für irgend eine Freiheitstheorie gar nichts entschieden ist, da ein Soll ohne logischen Widerspruch denkbar ist auch für freie Wesen, wie sie der Determinismus begreift. Aber der Dualismus ist unbestreitbar. „Mit dem Reich der Gesetze, die wir denken, und mit dem Reich der Werte, die wir erleben, wissen wir uns gleichermaßen in den großen Ordnungen eines Weltzusammenhanges, die mit gleichem Recht unsere Ehrfurcht verlangen: „der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir"." (Windelband, Kantstudien, Festheft 1904, S. 20.) Die Natur ist; in ihre Wirklichkeit taugt kein Sollen, „weil die Naturgesetze sagen, was überall und zu aller Zeit geschehen muß und daher ihr Inhalt geradezu das einzige ist, was niemals die Gestalt einer Pflicht anzunehmen vermag. Was immer ist, kann für Menschen nicht sein sollen." (Rickert, Grenzen usw., S. 714, vid. ebenda S. 703.)

---

richtungen, in reicherer Auswahl der Wohnungs- und Bekleidungsmittel, in technischen Fertigkeiten, in Religion, Sitte, Kunst und Wissenschaft u. a. m."

[1]) „Die Geschichte ist eben, wie ich anderwärts ausführlich entwickelt habe (Stein, „An der Wende des Jahrhunderts" S. 16—20), ebenso das Reich der Zwecke, wie die Natur das Reich der Gesetze ist." (L. Stein, Der Sinn des Daseins, S. 57.) Ursachen und Zwecke sind nach Stein allerdings nur „Denkbehelfe zur Orientierung in der Außenwelt", Ordnungsprinzipien, die uns befähigen, das Chaos der Welt zu übersehen, in Gliederung und Ordnung u. Zusammenhang zu bringen. Conf. S. 205.) „Das Phantom geschichtlicher Gesetze, wie es Buckle vorschwebte, ist längst in nichts zerronnen." (Ebenda S. 57 u. S. 414. Vgl. auch „Die soziale Frage im Lichte der Philos." 1903, S. 55 u. f. vom gl. Autor.)

b) Die aktiven und passiven Erlebnisse innerhalb des Gefühlsbereiches.

Nachdem wir innerhalb der ersten Sphäre unseres Subjekt-Objektlebens das aktive logische Werten neben den passiven Assoziationen von Vorstellungen zu unterscheiden uns genötigt sehen, wenden wir uns zur zweiten. Auch hier besteht neben einer Zone der Freiheit eine weitere des Zwanges. Frei sind wir nur in Wertgefühlen, in diesen lebt unser Subjekt sich aus. Dieses sind wir selbst. Dagegen die ungewerteten Empfindungen von Lust und Schmerz tragen durchaus passiven Charakter. Wir „stecken" nicht in ihnen, wenigstens müssen wir nicht in ihnen stecken. Sie gehören der Objektwelt an. Wenn Seneca von den Leidenschaften und Vergnügungen sagt, nicht der Mensch hätte sie, vielmehr sie hätten ihn, so hat er damit die Passivität der Empfindung treffend gekennzeichnet. Was ich selbst bin, kann ich nur aktiv und frei erleben. Es ist unmöglich, daß ich mich selbst passiv erlebe. Freie Gefühle sind also solche mit ausgesprochenem Aktivitätscharakter. Sie sind Erlebnisse ihrer Art, geknüpft an Sittlichkeit und Schönheit. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die sog. ästhetischen Gefühlserlebnisse in ihrer Eigenart zu erklären und von den sittlichen i. e. S. zu unterscheiden. Eines ist zweifellos, daß nämlich sittliche Wertgefühle zugleich Schöngefühle sind und Epikur in der alten, Herbart in der neueren Zeit ihre Lehren auf unbestreitbare Tat-

sachen gründeten. Der Kern der Schönheit ist Sittlichkeit, und das Kleid der Sittlichkeit ist Schönheit.

Diese ist Aktivität unseres Wesens. Der Trieb und seine Lust können nie selbständig in ihr zur Geltung kommen, da dies Passivität bedeutete. Sie sind geheiligt durch die Norm, der sie sich fügen. Unsere Interessen nur, sittliche, schöne, treten aus ihnen uns entgegen, keine fremden dürfen sich darein mischen, keine tierischen, da hierdurch der Charakter der Freiheit sofort verloren ginge. Nur in Erfüllung der Subjektsforderungen ruhen wir zufrieden in uns selbst, nur Ausleben unserer eigensten Natur werden wir als Freiheit und Tätigkeit inne. Alle anderen Erlebnisse erfahren wir als uns angetan, als ein Geschehen ohne unser Zutun. Und wo wird mehr das goldene Wort Freiheit gefeiert und verehrt, aber auch mißbraucht und entheiligt denn im Reiche des Schönen und der Kunst! In Gefühlen der Schönheit lebt das menschliche Subjekt in höchster Aktivität sich aus. „Während die Seele beim sinnlichen Genuß auf die passive Rolle des bloßen Empfindens beschränkt ist, übt sie hier eine Tat aus .... die Tat ist edler als das bloße Empfangen." (Wernick, Zur Psychol. des ästhet. Genusses, S. 2. Vgl. Lipps, Grundlegg. d. Ästhetik I, S. 97.) „Das Gefühl der Schönheit oder des ästhetischen Wertes ist das beglückende Gefühl der Kraft, des Reichtums und der Einstimmigkeit des Individuums mit sich selbst, und es ist das beglückende Gefühl des ungehemmten Sichauslebens der Individualität usw." (Lipps, l. c. S. 202.)

Im Schönheitserlebnis erfüllen wir eine Forderung, befriedigen wir ein Bedürfnis unseres Wesens. Wie könnten wir uns in demselben also anders als frei wissen! Man hat wohl gerade diesen Forderungscharakter der ästhetischen Norm geleugnet, wie ja auch jenen der logischen und ethischen. Indes in jedem Falle handelt es sich auch hier um ein Soll, und auch dem ästhetischen Genuß vermag man sich zu entziehen. „Den Forderungscharakter des Ästhetischen muß anerkennen, wer im Schönen etwas anderes als eine Art des Angenehmen sieht und wer den primären Kulturwert der Kunst behauptet.“ (Cohn, J., Archiv f. syst. Philos., 1904, S. 158.)

So genießt auch der produktive Künstler in seinen Werken nur sich selbst. Er spricht aus ihnen, wie sollte er nicht höchste Freiheit fühlen! Nur er selbst ist sich Schranke, was gleich ist dem Erlebnis der Schrankenlosigkeit, da nichts Hemmnis seiner selbst sein kann.

Wir kümmern uns hier nicht um die Sonderlichkeit der ästhetischen Erlebnisse, welche ihnen wegen ihres Spielcharakters zweifellos zukommt; was für die Lösung unserer Aufgabe von Belang ist, fanden wir: nur gewertete Gefühle werden aktiv, d. i. frei erlebt, während Lust und Schmerz als ungewertete Erlebnisse der Objektswelt zugehören, als notwendig und erzwungen sich darstellen und passiv wie der Vorstellungsmechanismus. Das Subjekt tritt bejahend oder verneinend zu den Objektsgeschehnissen hinzu. Wie die ästhetischen, so kennzeichnen sich auch die sittlichen Gefühle durch aktiven Charakter. Es heißt die Tatsachen verkennen, wenn man sie unterschieds-

los anderen psychischen Erlebnissen beigesellt. Freilich sind sie in ihrer Eigenart der Psychologie so wenig erreichbar wie die logischen Tatsachen.[1]) Sie sind eben Subjektserlebnisse, und unser Erkenntnisvermögen vermag ihnen gegenüber ewig nie sich in jene Stellung zu setzen, welche es der Objektswelt gegenüber einnimmt. Die Art der Gefühle, mit welchen unser Wesen auf Schön und Unschön reagiert, sich dem Heiligen hinwendet und mit Abscheu von der Häßlichkeit der schlimmen Tat sich abkehrt, bedeutet eine Weise innerster Selbstbeteiligung, des Selbstbeteiligtseins, ein Erlebnis des Unmittelbaren, wie das für die ungewerteten Affekte der psychophysischen Natur keineswegs zutrifft.[2]) Die Selbstwertgefühle zeichnen sich durchweg aus durch Aktivität und Freiheit.

c) Im Gebiete des Strebens.

Endlich erübrigt uns noch, analoge Verhältnisse für die dritte Gattung menschlicher Erlebnisse, das Gebiet des Wollens, nachzuweisen, soweit das nicht bereits

---

[1]) Marbe kam in seinen interessanten „Experim.-psychol. Untersuchungen über das Urteil" zu dem Ergebnis, daß „psychologische Untersuchungen niemals geeignet sein werden, die logischen Probleme direkt zu fördern" (S. 98), daß es „kein psychologisches Kriterium des Urteils gibt" (S. 94), daß „Man wird wohl sagen dürfen, daß es keine psychologischen Äquivalente der Begriffe im Sinne der Begriffsvorstellungen gibt" (S. 101).

[2]) Vgl. Messer, Kants Ethik S. 381: „Ebenso ist das Gefühl, womit wir auf das sittlich Gute reagieren, wie mir scheint, ein spezifisch anderes, usw." Siehe auch S. 483.

geschehen. Des Tieres Kern ist der Trieb; er ist sein rein praktisches Subjekt. Dies trägt lebendig in sich die Gesetze des Lebens und die Forderungen der Lebenserhaltung. Es ist autonom im vollen Sinn des Wortes und empfängt keinerlei Weisungen von außen. Indem es seine Natur entsprechend ihren Gesetzen auslebt, ist es frei. Unfreiheit kann es überall erst da inne werden, wo es gegen den eigenen Trieb bestimmt wird, das eigene Wesen sich nicht durchzusetzen vermag, also die Selbstbestimmung fehlt. Was seine Freiheit hemmt und benimmt, kann stets nur etwas sein, was es nicht selbst ist, was außerhalb seines Wesens gelegen, ihm dennoch fremd ist. So nun des Menschen Wesen mit jenem tierischen Subjekte identisch wäre, könnte er das Tierleben seiner psychophysischen Natur nicht anders denn als Freiheit erfahren. Erst ein Widerstreit mit den Trieben wäre unmöglich. Das Tier kann nie mit sich selbst uneins werden, es ist unmöglich, daß ihm die eigene Natur, was es selbst ist, nicht behagte. Keinem Wesen kann etwas über sich selbst gehen. Und zum Streite gehören wenigstens zwei. Jedes Subjektwesen ist wie alles Sein eindeutig in sich bestimmt. Zwiespalt ist innerhalb desselben Seins unmöglich. Dies kann erst Widerspruch erfahren in jener Welt, die ihm fremd, der es aber zugleich bedarf als Mittel der Erhaltung. Treten die Objekte feindlich gegen die Ansprüche des eigenen Wesens auf, vermag dies nicht sich zur Geltung zu bringen, dann beginnt das Gebiet des Widerspruchs und damit zugleich der Passivität, soferne ohne Zustimmung und gegen die eigene Natur

sich etwas vollzieht.[1]) Während nun dies innere Widerstreben der tierischen Natur auf die Objekte als chemisch-mechanische sich bezieht, ist ihr ein solches gegenüber den eigenen Trieben durchaus fremd. Es wertet diese nicht. Kein Wesen wertet sich selbst, betrachtet selbst kritisch seine Natur. Es fehlt ihm dazu der Maßstab; dann aber muß es sich selbst naturgemäß das Höchste sein, und dies eben wertet nach sich alle andere Welt, in der selbstverständlichen Voraussetzung, daß es selbst das Wertvollste und alle Objekte nur insoweit wertvoll sind, als sie seiner Erhaltung dienen. Also für das eigene Wesen fehlt naturgemäß der kritische Maßstab, und so ist verständlich, warum Tiere die Triebe nicht bewerten und in ihrer Befriedigung höchstes Dasein, Freiheit und Lust genießen. Sie sehen die Welt unter dem Gesichtspunkte ihrer Tauglichkeit für die eigene Natur.

Der Mensch aber wertet die Triebe und die Tat. Er wiederum sieht diese unter der Brille seiner ihm eigenen andersartigen Natur, wertet die Triebwelt nach ihrer Brauchbarkeit für seine Subjektserhaltung. Feind ist ihm die schlechte Tat, nicht — wie dem Tiere — die sinnliche Unlust. Die ist und bleibt schlecht und wenn sie ein Überquell von Lust und Vorteil sein sollte, wie Kant endgültig gezeigt hat. Freilich soferne der Mensch zugleich

[1]) Vgl. Pfänder, Phänomenologie des Wollens, S. 124: „Strebungen sind keine selbständigen Individuen, die miteinander kämpften und sich besiegten, und deren Kämpfen und Siegen der Strebende ruhig zuschaute.“ „Hingerissen werden durch eine siegreiche Begierde ist nicht eine Handlung auf Grund eines Willensentscheides.“

Tier mit allen Trieben ist, sind ihm auch all die rein tierischen Erlebnisse keineswegs fremd. Mißt also der Mensch die Triebe als seiner Erhaltung günstig oder feindlich, so ist damit die Möglichkeit des Widerspruchs mit der Triebwelt und mit deren Ansprüchen gegeben. Nunmehr ist möglich, was für ein reines Triebsubjekt nie zutreffen könnte. Die Triebe werden zu Fremdlingen, zu Objekten, zu Mitteln zum Aufbau des eigenen Wesens. Wir erleben sie als Zwang, sobald sie gegen unseren Wunsch sich auszuleben suchen, wir erfahren sie als etwas, das unabhängig von uns sich auszuwirken vermag und sehen ihre Naturnotwendigkeit ein. Der Trieb ist für uns das lebendige Passivum. Unser Aktivum heißt Wille, i. e. S. des Wortes. Dies aktive Wollen ist der freie Wille, kurzweg Wille (in diesem Begriffe ist das „frei" bereits enthalten), ist Macht über die Triebe — wir sind es selbst als lebendige Wesen. Daß ein durch den Triebmechanismus bedingtes Geschehen uns dienlich, unserer Erhaltung förderlich sei, ist ebensoviel, als daß es sittlich gut sei. Unser Wesen ist Maßstab, und einen andern kennen wir nicht. Unter diesem subjektiven Gesichtspunkte beschauen wir die Welt. Sie ist gut, sofern sie gut ist für uns und tauglich, unseres Wesens Bedürfnisse zu befriedigen. „Die Natur ist das Material der Pflicht" (Fichte). Der Maßstab schwindet nicht eher als diese unsere Bedürfnisse, und diese sterben erst mit uns selbst.

Freiheit ist demnach zugleich ein Freisein von etwas, Freisein vom Zwang der Triebe. Was für das Tier Freiheit ist und Selbstbestimmung, nämlich ein Leben nach

den Ansprüchen der verschiedenen Triebe, wird für den Menschen Fremdbestimmung, Unfreiheit, Zwang. „Freiheit des Willens bedeutet nach dem allgemeinen Sprachgebrauch . . . die Fähigkeit, sein Leben unabhängig von den sinnlichen Antrieben und Gesetzen zu bestimmen. Und daß es eine solche Fähigkeit im Menschen gibt, daß dadurch eigentlich das Wesen des Menschen selbst ausgemacht wird, darüber besteht nirgends ein Zweifel". (Paulsen, Ethik I, S. 435.) Für uns aber bedeutet diese die Fähigkeit eines wertenden Subjektes, das sich selbst zu bestimmen vermag, und sittlich gut oder böse nichts anderes als gut oder nachteilig für uns. Der Triebwille ruht befriedigt in der Lust; der Mensch aber vermag bei größter Sinnenlust gegen sein Gewissen niemals froh zu werden und die größten Schmerzen vermögen ihm den Frieden getaner Pflicht, ein Wohlgefallen an sich selbst, ein Gefühl inneren Wertes nicht zu rauben.[1]) Er ruht beglückt in dem befriedigten „Bedürfnis nach berechtigter, auf wirklichem Eigenwert beruhender Selbstschätzung" (Döring, System der Pädag., S. 128).

Der Trieb zielt auf Befriedigung durch Geruch und Geschmack (siehe Schneider, Der tier. Wille, S. 184), eben die Sinne, welche der Mensch als niedere gebrandmarkt. Das menschliche Subjekt haftet an Auge und Ohr. Farbe und Ton erfahren ästhetische Wertung. Mißt der Trieb

[1]) „Die Ethik der Antike klingt aus in den Satz, daß es für den Guten kein Übel gebe." (Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Denker, S. 300.)

„Le tigre déchire sa proie, et dort, l'homme devient hommicide, et veille."

die Welt, sofern sie riecht und schmeckt, so das menschliche Subjekt den Trieb und seinen Ausdruck in Farbe und Ton, sofern sie sittlich und schön. Wir vermögen kaum einen Ton zu perzipieren, ohne ihn nicht zugleich mit einem Gefühl von schön oder häßlich zu begleiten. Goethes Charakterisierung der Farbenwirkungen ist bekannt. Böcklin, der große Meister der Farben, sprach sich dahin aus: „schwarz, grün und weiß wirken ernst gelb und blau heiter, violett in der Landschaft hat etwas wehmütiges" (nach Schick). Alles versehen wir mit der subjektiven Interessemarke und sehen die Objekte immer durch die Brille unserer Bedürfnisse, also subjektiv gefälscht. Wo ein Trieb ohne unsere Zustimmung, also rein naturgesetzlich sich auslebt, ohne erst angefragt zu haben, ob das in unserem Interesse liege oder nicht, erfahren wir ihn als ein uns Angetanes, wissen uns unfrei und passiv. Die Natur vollbringt hier Dinge, um die wir nichts können. So geschieht es namentlich, daß Handlungen, die erst nur ganz mühsam unter Leitung unseres Subjekts zustande kamen, schließlich sich dahin mechanisieren, daß sie ganz ohne Selbstbestimmung, ohne daß wir dabei sind, sich abspielen. Das erst aktive wird zum passiven Geschehen.[1]) „Das aktive Streben ist, wie gesagt, im spezifischen Sinn mein Streben. Ich fühle in ihm

[1]) „Im entwickelten Leben geht weitaus die Mehrzahl unserer Handlungen ohne besondere darauf gerichtete Willensüberlegung vor sich, indem sich an die Vorstellung des Zieles sogleich das gewohnheitsmäßige Werturteil und häufig auch ohne jedes solche Urteil die Handlung automatisch anschließt." (Cornelius, Psychologie, S. 406.)

mich strebend. Dagegen fühle ich das passive Streben in mir oder gegen mich usw." (Lipps, Leitfaden der Psychologie, S. 209). Nur im aktiven Streben ist der Mensch actor suarum actionum (Cartes., princ. philos. I, 37), also frei.[1])

Triebe erscheinen ihm passiv. Da diese eindeutig bestimmt sind in ihrem Wesen, so stellt sich ihm auch eben diese Eindeutigkeit als Unfreiheit dar. Der Interessenkreis des Tieres ist durch das Wesen seiner Triebe abgegrenzt und zumeist sehr enge. Es wird durch das Objekt seines Strebens gefangen und gefesselt — wie es uns bedünkt, das Tier weiß und erlebt sich dabei allerdings vollkommen frei. Seine Freiheit ist uns Unfreiheit (non agit, sed agitur). „Dieser Zustand ist noch nicht Wille zu nennen, wenn doch Voraussetzung des Wollens Freiheit der Wahl ist." (Natorp, Sozialpädag., S. 56.)[2])

Als lebendige Ursache führt das Tier zur Wirkung. In Hunger und Liebe erfährt es seine Bedürfnisse und ist Macht, diese zu befriedigen. Also das tierische Wesen trägt eindeutige Bestimmung, weist eindeutige

[1]) „Fürs erste steht der Mensch nicht mehr wie die Tiere unter dem unmittelbaren Zwang der Instinkte, Triebe und Gefühle, er kann seiner eigenen und der Gattung Erhaltung direkt zuwider handeln, ja seinem Leben selbst ein Ende machen." (Unold, Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates, S. 154.)

[2]) „Der Trieb folgt blind, ohne Wahl dem Motiv, von dem er beherrscht wird." (Wundt, Ethik, S. 51.)

„Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl nach der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewußtseins die Schranke zwischen Mensch und Tier." (Ebenda S. 111. Siehe auch Lotze, Mikrok. I, S. 279.)

Bedürfnisse auf. Mögen die Mittel der Befriedigung, d. i. die Inhalte der Forderungen ihrer Natur noch so verschieden sein, es ist derselbe Hunger, dieselbe Liebe, das gleiche Sichwehren und -sträuben, das alle belebt. Nach Lust dürstet der Trieb. Wie ist es bestellt ums Menschenwesen? Ist auch seine Natur eindeutig bestimmt und in allen die gleiche, dieselbe? Seines Wesens Grund zielt auf das Gute und Schöne und liebt die Wahrheit und haßt die Lüge. Dasselbe Sollen spricht in jeder Menschenbrust. Ein Weiser zeigt den Weg für alle: „Nicht das Herz nach seinen Wünschen, nach der Pflicht frag das Gewissen!“ Mögen die Objekte zur Befriedigung der in allen Menschenwesen lebenden gleichen Bedürfnisse noch so verschieden sein: an den Objekten haftet die Sittlichkeit nicht. Die Welt ist nun einmal so, und kein Esel verübelt's dem Maulwurf, daß der sich um Engerlinge müht, während ihm sein Futter als das beste dünkt; es beneidet der Fisch den Vogel um seine Flügel nicht. Gerade in dieser übergroßen, wunderreichen Mannigfaltigkeit sollte das Leben tagen, bis es in Nacht versinkt, um vielleicht im ewigen Wechsel wieder aufs neue aufzuglühn. Das Letztgewordene im großen Gange der Entfaltung und Entwicklung ist gemeinhin das Mannigfaltigere, Lebensreichere, Vollkommenere. Es gibt Stufen zu größerer Lebenshöhe, aber das ändert nicht, daß etwas groß sei in seiner Art. Auch an Mißbildungen, Verirrungen fehlt es nicht in der Natur. Doch im ganzen geht sie sicher ihren Weg der Schöpfung.

---

§ 5. Das moralische Gesetz und die blinde Instinktnatur des Menschen.

Wo immer Menschen lebten, da verriet sich ihre Natur in besonderen Bedürfnissen, und diese offenbarten sich stets in Forderungen an ein gewisses Tun, in Qualifikation von Handlungen, kurz: in sittlicher Wertung der Tat. Sittliche Bedürfnisse kennzeichnen das Menschenwesen; was diese zu befriedigen tauglich, dazu „gut" ist, das gilt als sittlich gut. Der Führer, welcher die Objektswelt auf ihre Tauglichkeit prüft, ist ein blinder Instinkt, nämlich das Gewissen. Es ist Erlebnis der Art, wie unser Subjekt gemäß seiner Natur unmittelbar und ohne alle Reflexion der Objektswelt gegenüber reagiert; es führt uns analog durch die Welt der Triebe, wie Tiere von ihrem Instinkt geleitet werden durch jene mechanisch-chemischer Objektsverhältnisse. In Harmonie mit sich selbst zu gelangen, die in der eigenen Natur liegenden Bedürfnisse befriedigt zu sehen, das ist die Sehnsucht aller Lebendigen. Es gilt ausnahmslos auch für den Menschen. „Wie das Auge auf Einwirkung des Sonnenlichts, so ist die Seele auf die Idee des Guten angelegt."[1])

---

[1]) Ein menschliches Subjekt als indifferentes ist ein Unding wie Buridans Esel. Alles Sein muß positiv bestimmt sein, das Wesen des Menschen ist's zur Forderung des Guten, und ein gleiches Verhalten gegen zwei Gegenteile ist ihm unmöglich. Diese Eindeutigkeit bezieht sich aber nicht auf das Tun, weshalb

(Plato; cf. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, S. 195). Fichte lehrt ein angeborenes Prinzip des Guten im Menschen. „Das Gute und Richtige bildet den innersten Kern unserer Natur" (Shaftesbury, cf. Jodl, Gesch. d. Ethik, S. 177). Hutcheson spricht von einem natürlichen Gefühl fürs Gute. „Der Mensch ist Herz und Sinn für das Gute und Heilige; das ist sein tiefster Wesensgrund." (Schell, Christus, S. 137). Usw. Im Sinne des Pantheismus spricht man von einem moralischen Weltgrunde etwa oder von einer moralischen Weltseele. Wie dem sein mag: mit dem Menschen ward die Sittlichkeit geboren und die Pflicht. Es gibt kein Menschenwesen ohne irgend eine Forderung des Guten. Gegenteilige Behauptungen sind unzuverlässig. Einmal kann man „aus dem tatsächlichen Handeln eines Volkes nicht erkennen, ob ihm der sittliche Maßstab fehlt" (Cathrein, Moralphilos. I, S. 486), dann hat sich in vielen Fällen gezeigt, daß man fremdes Verhalten an den Inhalten des eigenen Gewissens mißt, bis sich schließlich herausstellt, daß die, welche man so unsittlich fand, nach ihrer Weise das sittlich beste beabsichtigt hatten. Inhalt an Inhalt gemessen kontrastieren die Gewissen wohl, zum Teile sehr. Doch die Inhalte dürfen nicht Maßstab werden in unserem Falle. Die *objektiv* unvollkommensten unsittlichen Gewisseninhalte können gleichwohl *subjektiv* als gut bewertet sein. Die

---

neben der Fähigkeit, der Norm zu entsprechen, sofern man die eigene Macht benutzt, immer zugleich wenigstens die Möglichkeit bestehen könnte, im Kampf ums Gute träg zu sein, also die facultas agendi in utramque partem keineswegs unmöglich ist.

Inhalte gehören dazu dem Wesen des menschlichen Subjektes nicht an. Ist es nicht vielmehr ganz naturgemäß, daß auch das Menschenwesen sich darstelle auf mannigfaltigsten Entfaltungsstufen mit verschiedenartigsten Objektsbedürfnissen, auch allerprimitivsten, die kaum ahnen lassen, was aus bescheidensten Anfängen schließlich Großes werden soll, wie auch die Tiere je nach der Entwicklungshöhe die verschiedensten Ansprüche (Inhalte) an die Objektswelt stellen? Nicht von den Inhalten empfängt das Subjekt seinen Wert, es verleiht vielmehr diesen erst an jene.

Tatsächlich herrschen nämlich auf ethischem Gebiete neben vielen Abweichungen mannigfache Übereinstimmungen in bezug auf die objektiven Gewissensinhalte als Resultat gleicher Subjektswesenheit in ihrer Beziehung zu einem gleichartigen Erfahrungskreis, der ja zum Teil schon durch den gleichartigen psychophysischen Organismus gegeben ist.[1]) Wie alle nach dem Satz des Grundes denken, so kennen alle die formale Forderung des Guten.[2]) Und die Differenzen sind wohl nirgends größer als auf dem Gebiet der Erkenntnis. Auch der Naturmensch kennt die Sprache des bösen Gewissens, ob er auch irgend eine Tat als zulässig, ja ehrenhaft findet, die uns als Frevel

[1]) Man kann immer noch die Frage stellen, die Rousseau an Montaigne gerichtet: „Dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clement, bienfaisant, genereux etc.?

[2]) „Die Vergangenheit wäre uns unzugänglich ohne eine in der Veränderung beharrende Natur des Menschen und der Dinge.“ Eucken, Grundbegriffe d. Gegenw., S. 119.

gilt.[1]) Für das Freiheitsproblem ist jedenfalls die Verschiedenheit der Gewissensinhalte ohne Belang. Daß es für jeden Menschen Forderungen gibt, ein sittliches Sollen, das als Zumutung auftritt verwirklicht zu werden, ist aber Tatsache. Und aus unserem Wesen stammen sie. Sie sind ihm immanent, wie sonst Naturgesetze Ausdruck des Wesens der Dinge sind und ihrer in sich bestimmten, unwandelbaren Art des Seins und nicht als Zwingherren über Welt und Himmel schweben.

Man hat es wohl als Vorrecht des Menschen gepriesen, daß er sich die Gesetze selbst gebe, während sie aller andern Natur vorgeschrieben seien. Das Tier werde von Gesetzen gezwungen, die es nicht selbst erfand. Es handle eigentlich nicht selbst; die Natur denke und handle für dasselbe. Wohl scheint es so. Aber das Gesetz ist eben das Tier, und in ihm lebt es frei sich aus und ohne Zwang. Es ist autonom. Um den Menschen ist es nun keinesfalls anders bestellt. Es ist eine falsch verstandene Autonomie, wenn man glaubt, er gebe sich selbst die Gesetze, vielleicht gar nach Gutdünken. Gesetze sind Ausdruck des Wesens, einer bestimmten Art des Seins.[2]) Kein Mensch gibt das Wesen

[1]) Die Subjektsentfaltung des sog. Naturmenschen mag noch so primitiv sein, arm, enge. (Siehe Hensel, l. l., p. 91 u. f., Vierkandt, Naturvölker. S. 270 u. f.) Wer vermöchte in der Zelle den Organismus zu ahnen?

[2]) Autonomie des Willens pflegt man zu erklären als Selbstgesetzgebung. Letzteres Wort ist nicht glücklich gewählt. Der Mensch gibt nicht Gesetze, als stünden diese in seiner Willkür; er ist Gesetz.

sich selbst. Daß er ist und gerade so, wie er ist, liegt nicht in seiner Macht. Er selbst und seine Natur liegt also ganz und gar außerhalb seiner Willkür. Mit seinem Wesen zugleich sind dessen Gesetze gegeben. Er gibt und erfindet kein Gesetz; er i s t Gesetz. Nicht befehle ich mir selbst, sondern damit, daß ich bin, mit diesem Sein, ist notwendig zugleich Gesetzmäßigkeit, sind gewisse Bedürfnisse und Forderungen betreffs der Erhaltung gegeben. Keiner hat sein eigenes Sein erst ausgedacht; daß die Menschen sind, wie sie sind, liegt nicht an ihnen. Also von Willkür keine Rede. Was da ist, ist nun einmal und gerade so, wie es ist. Man mag den Urgrund des Seins mit dem Universum in eins fallend glauben oder einen persönlichen Gott außer ihm als Schöpfer und Urheber der verschiedenen Arten des uns bekannten Seins verehren — mit dem Kopfe ist hierüber nichts auszumachen — in keinem Falle kann es sich um Gesetze der Willkür handeln.

„Was ich mir selbst freiwillig auferlegt habe, kann ich nach Änderung meiner Absichten immer wieder aufheben.“ (Stäps, S. 533 in Archiv f. system. Philos., 1904.) Bekanntlich aber liegt es ganz außer meinem Belieben, einen Tatbestand so oder anders zu werten. Ich muß werten, wie es meine Natur verlangt. Diese kann infolge ihres einen Seins nur in ganz bestimmter Weise auf die Objektwelt reägieren, nicht weniger bestimmt als ein chemisches Element sich unter bestimmten Bedingungen gerade so und nicht anders verhalten kann. Daß mein Sein gerade so beschaffen, darum können wir nichts. Die logische

Antwort meines Wesens gegenüber einem bestimmten Erfahrungskreis erfolgt auf Grund meiner Denknatur. Es scheint dann, als ob mir das Urteil von den Objekten der Erfahrung abgenötigt würde. Natürlich hängt es von diesen ab, die Notwendigkeit aber ruht in mir, hat den Grund darin, daß mein Wesen ein ganz bestimmtes ist, durch mich inalterabel, und deshalb nur in einer Weise zu reagieren vermag.

„Ich bin mir selbst Gesetz; kein Herr über mir, nur in mir; soll ich gehorchen, so muß ich mir dabei selbst befehlen usw.“ (Willmann, Gesch. d. Ideal., III., S. 468.) Diese Kritik kann uns wohl wenig treffen. Unbestreitbar kann es kein Gebot für ein Wesen als für dasselbe verpflichtend geben, das nicht im eigenen Wesen gelegen und darin seine Wurzel hat. Jedes fremde Gesetz ist eben nicht mein Gesetz und kann es nie werden. Die verpflichtende Kraft kann nur durch die eigene Natur, zugleich mit deren Bedürfnissen und Ansprüchen gegeben werden. Wie anders als durch mich könnt ich erfahren, daß etwas recht und unrecht sei, da etwas vielmehr erst dadurch gut oder böse wird, daß mein Wesen es als ihm förderlich oder schädlich qualifiziert, da ich nur durch mich (in instinktiver Art) erfahren kann, ob es mir frommt. Nur ich selbst kann das Kriterium der Unterscheidung sein. Nur solch freie autonome Wesen sind des heiligen Urhebers von allem Sein und Wesen würdig. Freiheit, nicht Fremdherrschaft!

Sie rührt nicht an Gottes Majestät, sie erhöht sie

nur. Der dies Sein gegeben, ist damit auch Urgrund aller Gesetze. Quod lex naturalis est lex divina. (Hobbes, De cive c. IV). „Das Herz ist Gottes Stimme.“ (Schiller, Wallensteins Tod IV, 8.) Lex tua scripta est in cordibus hominum. (St. Augustinus, Confess. II, c. 4.) „O vertus, science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peine et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les êtres?“ (Rousseau, Sur les sciences et arts.) Freilich an inhaltlich fixierte Gesetze denken wir nicht, sondern an formale. Und sie müssen formal sein, für unsere Erkenntnis nämlich, tatsächlich sind sie ja der Ausdruck für Bedürfnisse eines realen Subjektes. Dieses tritt mit bestimmten Anforderungen an eine Objektswelt auf. Die Inhalte gehören der Objektswelt an.[1]) Wenn nun menschliche Erkenntnisfähigkeit sich nur auf die Objektswelt erstreckt, so kann

[1]) Im übrigen liegt die formale Einheit der Forderung des sittlich Guten, wie sie aus allen Menschengewissen instinktähnlich spricht, darin begründet, daß jedes lebendige Sein, weil es sich zu erhalten verlangt, notwendig nur das der Erhaltung Dienliche fordern kann, also allenthalben das ihm Gute und Zuträgliche. Es ist damit recht wohl vereinbar, daß ein solch lebendiges Subjekt, ganz bestimmte Objekts-, diesfalls Gewissensinhalte als seinen Bedürfnissen gemäß beanspruche, das in primitiven Entwicklungsstadien stehende andere als das hochentfaltete, daß äußere Verhältnisse bestimmend und ändernd einwirken usw. Formal bedeutet noch lange nicht Gleichwertigkeit oder Gleichgültigkeit hinsichtlich der Inhalte sittlicher Forderungen. Ist auch die Grundnatur aller Menschen dieselbe, so mag man sie doch in die verschiedensten Kulturklassen und -arten bringen, wie denn auch innerhalb eines und desselben tierischen Wesens uns große Mannigfaltigkeit begegnet.

sie nie die dem Subjekt zugehörige Gesetzmäßigkeit erfassen, weshalb sie ihr leer erscheinen muß.

Ein weiteres Merkmal der Norm ist, daß sie sich als über uns und unserem Belieben schwebend ankündigt. „Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zutun von einer höheren gesetzgebenden Macht auferlegt." (Cathrein, Moralphilos., S. 376.) (Über Kants Auffassung der prakt. Vernunft siehe Messer, Kants Ethik, S. 144 f.)

Wir sind aus anderen Gründen von einem göttlichen Urgrund des Seins und damit einem Urheber der Gesetze wohl überzeugt, aber ein Schluß von der Tatsache eben dieser Forderungen als ohne unser Zutun auferlegt auf eine gesetzgebende Macht ist nicht berechtigt. Schon damit einfach, daß ein Sein existiert — gleichviel ob von Ewigkeit her oder von einem Schöpfer hervorgebracht — daß ich bin als ein Wesen bestimmter Art, das ganz ohne mein Zutun ist und ist, wie es ist, muß notwendig das Gesetz als jenseit unseres Beliebens sich darstellen. Meine Macht reicht nicht an mich selbst heran. Es gilt auch von unserem Wesen, was wir oben von der Natur behaupteten. Diese ist sich selbst gegenüber passiv; sie scheint nicht selbst sich führend, sondern geführt. Ganz ebenso sind wir nicht Führende, soweit unser Wesen in Betracht kommt, sondern Geführte, geführt durch unsere Natur. Und noch mehr, eine Tatsache von aller Bedeutung! Die Natur ist, wie wir wissen, blind. Wir wohl sehen sie ein. Und es ist ein beliebter Satz, den Menschen als die sehend gewordene Natur zu bezeichnen,

als den Punkt, an dem die Welt ihrer bewußt wird. Wir können das gelten lassen. Aber damit ist das Menschenwesen nur halb verstanden. Auch wir sind Blinde und blind geführt; auch wir sehen uns selbst nicht ein. Denn so allein existiert alles Lebendige; was es lebendig ist und vermag und als Bedürfnisse fühlt, sieht sich nicht ein. Die Erkenntnis reicht nicht an uns selbst heran, ob wir auch das einzusehen vermögen, wofür dem Tiere die Augen geschlossen, bzw. fehlen.

Wir erfinden und ersinnen und sehen nicht, was uns betrifft. Durch unser rein praktisches Wesen — analog dem blinden Trieb der Tiere — sind wir geleitet. So kommt es, daß wir selbst als über uns stehend uns erscheinen. Der *Erkenntnis* nämlich muß das so erscheinen, nicht uns als praktischen Wesen. Wir sind jenseit ihrer Sphäre, und da sie die Objekte nur besitzt, diese zugleich in unserer Macht sich befinden, so müssen die Subjektsgesetze als der eigenen Macht entrückt dem erkennenden Menschen sich darstellen. Verstand man einst die Natur als durch eine äußere Macht geführt, eben weil sie mit ihrer Macht und Willkür auch nicht an sich heranreicht und man anthropomorph sie deutete, so ist man heute noch manchmal geneigt, die Gesetze der Sittlichkeit als von einer fremden Macht herstammend zu erklären. Nur dem *erkennenden* Menschen stellen sie also sich dar, der *praktische* weiß sich vollkommen mit ihnen eins und fühlt sich frei und ganz er selbst in ihrer Erfüllung. Wenn man dies als über uns befehlend sich Darstellende in der gelehrten Welt heute etwa als Weltvernunft,

allgemeines Weltenich, Weltwille usw., statt wie einstmals als Gott oder mit Sokrates als Daimonion bezeichnet, so ändert das an den Tatsachen nichts. Auch die Naturgesetze fanden ganz allmählich nur ihren Platz in der Welt und ihrem eigenen Sein. Wir kennen nur das Erlebnis, keineswegs aber eine Weltvernunft oder irgend einen Gesetzgeber, der von außen eine Vorschrift an uns heranbrächte und ständig zuriefe.

Auch der Mensch gibt sich nicht das logische oder ethische Gesetz. Er i st vielmehr Gesetz, ist lebendige Logik und Ethik. Und weil er das lebendig ist, in Leben und Trieb, deshalb ist ein Wissen um eben diese Gesetze keineswegs nötig zum Behufe des Denkens und richtigen Handelns.

Wie doch hätten die Menschen Gesetze erfinden mögen, deren Nichtbefolgung ihnen Widerspruch, Reue und Qual einträgt! Kein Sterblicher hat sie erdacht, und keiner schafft sie hinweg. Sie gehen auch mit dem letzten Buche über Logik und Ethik keineswegs dahin und schwinden nicht eher als er selbst. Und da wir das eigene Sein uns nicht selbst zu geben vermögen, so müssen notwendig jene Gesetze als außerhalb unserer Willkür stehend erlebt werden. Wie die Natur durch blinden Drang und blinde Gesetze, so sind auch wir keineswegs durch die Erkenntnis geführt. Auch die Sittengesetze wie die logischen sind lebendige, durch unser Wesen gegebene und blind waltende. Sie existieren nicht als Erkenntnisse, sondern als Bedürfnisse und Erlebnisse und gelangen blind zur Verwirklichung, das heißt, es ist, um ihnen gemäß zu verfahren, gar nicht notwendig, daß

man um sie wisse und sie einsehe. Auch sie sind blind lebendige Gesetze.

Solches Sein, das sich selbst nicht einsieht, ist weder komisch noch fabelhaft, noch wird man behaupten wollen, daß es unmöglich sei, was man sonst dagegen vorgebracht. Die ganze Natur spricht als Beweis. Nur ein so gedachtes menschliches Subjekt ist naturgemäß.[1]) Was schon gemäß seiner Wesenheit die in ihm liegenden Ziele zu erreichen vermag und reaktionsfähig ist auf Objekte, die seiner Erhaltung dienen, und durch lebendige Bedürfnisse geführt wird, bedarf für dieses Sein nicht noch dazu der Erkenntnis eben desselben. Es ist selbst lebendiger Wegweiser. Auch würden Erkenntnisse als solche nie zur Selbsterhaltung drängen, während Bedürfnisse unbedingt Befriedigung heischen. Erkenntnis als solche seiner selbst ist absolut überflüssig und der Natur als lebendiger lex parsimoniae gar nicht zuzutrauen. Ihre Dienlichkeit beginnt erst mit der Objektssphäre, um in ihr als Mittel der Erhaltung sich zurechtzufinden. Also auch das Leben des Menschenwesens ist durch einen Instinkt geführt, der anzeiget, was förderlich und gut und was nachteilig und deshalb schlecht und bös (Erhaltungs-

---

[1]) Der Mensch, wie wir ihn fassen, ist keine bloße Konstruktion. Wir wissen und erleben uns als solchen; die ganze Tiefe unseres Seins, wie es in Schaffen und Streben, in Bedürfnissen und Gefühlen erfahren wird, liegt als Rätsel jenseit der Grenze unseres Begreifens (wie das ganze Tier mit all seinen Trieben jenseit seines eigenen Bewußtseins). Keiner sieht hinab in sein eigenes Wesen, er kann es nur leben. So fängt eben sein lebendiges Sein da erst an, wo sein Erkennen zu Ende geht.

und Abwehrinstinkt); in jedem steckt ein Gretchen, das den Pferdefuß instinktiv merkt und den Teufel spürt. Unleugbar lebt im Menschen solcher „Instinkt, welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat" (Kant, Die Religion, Kehrbach S. 28), welcher naturgemäß Ekel empfindet und Scheu vor dem Bösen und die Gefahren ahnt. Natürlich werden die gemachten Erfahrungen von der Erkenntnis dann aufgenommen und führen so zu Regeln und Maximen für das sittliche Verhalten. An den Tatsachenbestand knüpft sich das sittliche Urteil. Indes solche Maximen, wie der Verstand auf Grund der Erfahrung sie aufstellt, bedürfen doch jederzeit der Verifikation des rein praktischen Instinkts, des Gewissens, als dem einzig kompetenten Hintergrund. Die Geschichte zeigt uns immer wieder Fälle, in welchen solche Maximen, die einst gültig waren, sich erhielten und fortlebten mit dem Anspruch auf Geltung, nachdem sie im Fortschritt der sittlichen Entwicklung die Basis des Gewissens längst verloren hatten. Das zeitigt dann jene Kopfsittlichkeit und jenen äußeren Pflichtenkram, dem die Gegenzeichnung des Herzens und die verpflichtende Kraft des Gewissens fehlt.[1])

---

[1]) Selbsterhaltung ist Erfüllung der Bedürfnisse und Forderungen des eigenen Wesens. Selbstschädigung ist Widerspruch. Erstere ist höchste Selbstbejahung, die nicht selten an Verneinung der Objekts- oder Triebwelt geknüpft, letztere ist Selbstverneinung. Da wir, was uns fördert, sittlich nennen, so kann die Grundforderung unserer Natur: „Erhalte dich selbst! auch widergegeben werden mit: Tu deine Pflicht! Folg deinem Gewissen! „Sei

Die Natur konnte, was ihrer Erhaltung dient, nicht von einer vielleicht erst mühsam zu erringenden Erkenntnis abhängig machen, sie gab lebendig zugleich mit ihrem Sein, unverlierbar und unvernichtbar, was zur Selbsterhaltung nötig: Triebe und Instinkte. Lebendige Forderungen sind die sicheren Führer. Als solche sind sie freilich etwas recht Primitives, Selbstverständliches. Und müssen sie es denn nicht sein, soll nicht das Subjekt zugrunde gehen, ehe es zu irgend einer Erkenntnis gelangt? „Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt.“ Alle Wissenschaft der Welt kann das Gewissen nicht ersetzen. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.“ „Weiß nicht wohin, mich treibt der Sinn, drum muß der Pfad wohl richtig sein.“ „Im unverkünstelten ländlichen Leben leitet das bloße einfache Gefühl des Schönen und Guten auf reinen Wegen sicher und heiter zum friedlichen Grabe usw. — aber für ihn ist der Gebrauch seines Kopfes und seiner Zunge auch das Grab seines Herzens . . .“ (Pestalozzi, Schweizerblatt S. 103, Seiffarth). In allen Menschen lebt ein dunkler Drang zum Guten und ein Warner vor dem Schlimmen. Die Subjektsforderungen tragen durchweg Instinktscharakter. Nous pouvons être hommes sans être savants (Rousseau). Man spricht wohl seit langem von

---

absolut identisch mit dir selbst!“ (Schelling.) Sei wahrhaftig! Koppelmann bezeichnet die Wahrhaftigkeit geradezu als die einzige historisch nicht gewordene Pflicht a priori (Kritik des sittl. Bew., S. 332) und der ganzen Menschheit gemeinsam (S. 162.)

einem sittlichen Trieb zur Bezeichnung der ethischen Forderungen (Shaftesburys moral sense, Hutcheson, Crusius, J. G. Fichte, Benecke, Fortlage, Martensen, Gizyki usw.). Hume, Rousseau geben das Gefühl als Quelle sittlicher Unterscheidungen an im Gegensatz etwa zu Cudworth, Price, welche den Intellekt als solche bezeichnen. Des Aristoteles praktische Vernunft mutet ebenfalls recht theoretisch an; sie ist ihm immer noch Denktätigkeit und bezeigt ihre Eigenart dadurch, daß sie „in bezug auf das Handeln denkt" (Löning, Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre, Jena 1903, S. 30); sie vermag von sich aus unmittelbar keine Handlung hervorzubringen (ebenda S. 92). Viele, sehr viele sind ihm in dieser Lehre gefolgt. Kant gegenüber hat Fichte das große Verdienst, die praktische Vernunft als reinen Trieb zu fassen. Schiller ist vielfach Intellektualist, soweit er philosophiert, und seine hehre Dichternatur scheint manchmal zu schweigen, so sehr ihr daran gelegen war, die harten Ecken an Kants großartigen Verstandesbauwerken nach weicherem Stile um- und auszugestalten und mit dem Zauber des Schönen und der Harmonie zu umkleiden. „Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt, vollstrecken muß es der mutige Wille und das lebendige Gefühl." (Über ästhet. Erziehung, Brief 8, S. 22, Bd. XII.) Unbezweifelbar aber trägt die Menschennatur mit dem Bedürfnis nach dem Guten einen Instinkt als Führer in sich, der wiederum einem lebendigen Triebe mit Bedürf-

nissen angehört.[1]) Das Wort Trieb ist sehr bezeichnend, sofern damit ein Etwas gemeint ist, das sich selbst nicht durchschaut, eine blinde Macht. Indes können wir uns keineswegs damit einverstanden erklären, den sittlichen Trieb den Naturtrieben irgend anderer Art als gleichwesentlich an die Seite zu stellen. Die Tatsachen erlauben nun das einmal nicht, ob es dem Wahrheit Suchenden auch gleichviel gelten könnte. So sehr wir uns in den Reihen derer wissen, welche die Kopfethik bekämpfen (neuestens besonders W. Stern, Kritische Grundlegung der Ethik usw.), so dürfte doch die Auffassung des sittlichen Triebes eine verfehlte sein. Trieb „ist der gefühlte Drang nach Ausführung einer bestimmten Handlung" (Schneider, Der menschliche Wille, S. 116), ein Drang, der unbedingt zum Ziele führt, wofern nur immer die Bedingungen der Möglichkeit ge-

---

1) Nennen wir die Macht der sittlichen Selbsterhaltung Wille, so ist dieser als ein solcher mit Bedürfnissen und Instinkten vorzustellen, nicht als ein bestimmungsbares Etwas, das, was ihm tauglich, erst durch den Intellekt erfährt und von diesem die Weisungen empfängt. Freilich tritt der Intellekt in den Dienst der Erhaltung, sofern es gilt, der instinktiven Forderung zu genügen, und er hält die Lebenserfahrungen fest. Auch der tierische Instinkt erfährt durch Erfahrung eine bedeutende Ergänzung, wird aber deshalb nie entbehrlich. Durch ihn werden die Triebe geführt und erst in zweiter Linie durch den „Verstand". So kann der schärfste Verstand mit allen ethischen Maximen kein Gewissen ersetzen. Nicht Erkenntnis, sondern unser Wesen als lebendige Macht mit sittlichen Bedürfnissen und Instinkten ist die Quelle sittlicher Bewertung der Naturtriebe. Aus dem lebendigen Sein spricht das Gesetz; es steht nicht neben ihm im Intellekt, sondern in ihm. (Vgl. Stange, Einltg. in die Ethik II, S. 77, Gutberlet l. l. S. 27.)

geben. Er ist naturgesetzlicher Drang. Was nun den sittlichen Trieb betrifft, so tritt wieder jener Unterschied zutage, welcher uns als Natur- und Normgesetz, als Muß und Soll bereits früher begegnete. Er führt nicht unbedingt zur Befriedigung. Während ein Tier nie bewußt gegen den eigenen Trieb sich zu verhalten vermag — es kann eben nicht gegen sich selbst sein, noch sein wollen — vermag der Mensch bewußt in offenen Gegensatz zu den sittlichen Antrieben zu treten. Es handelt sich dabei nicht um einen Gegensatz gegen die eigene Natur — ein solcher ist ihm, wie anderen Wesen, unmöglich — sondern gegen die Objektswelt, das natürliche Geschehen. Sein Wesen bleibt mit sich selbst einig, sofern es auf seiner Forderung bestehen bleibt, ob sie nun erfüllt wird oder nicht, das Gute will, ob es dasselbe gleich nicht erreicht. Für den Naturtrieb gibt es nun einmal absolut nicht die Möglichkeit, daß er gegen sich selbst bewußt fehle; es geht ihm nichts höher als seine Befriedigung, und einen Widerstreit eines Wesens mit sich selbst, also der verschiedenen Triebe, gibt es nicht. The nature must obey necessity.

Wir sehen uns also gezwungen, nach einem Namen umzusehen, welcher das menschliche Subjekt treffender bezeichnet als das Wort Trieb. Denn es ist ein nicht zu rechtfertigendes Vorgehen, Begriffsinhalte nach Bedürfnis abzuändern. Von praktischer Vernunft könnte man etwa sprechen. Aber wir kämen diesfalls in die gleiche Lage. Ihr historischer Begriff ist so in uns gegraben, daß wir seine Spur kaum zu verwischen ver-

möchten. Wo nur von Vernunft die Rede ist, da sehen wir sofort sinnende Häupter und furchige Stirnen. Ohne Denken geht's dabei nicht ab. Es ist eine festgewurzelte Gepflogenheit, sich ein Menschenbildnis dadurch zu konstruieren, daß man zum Tier mit seinen Trieben noch selbstbewußtes Denken hinzufügt (die Vernunft)[1]) oder auf die Bestie (das wilde Roß) einen vernünftigen Lenker setzt,[2]) wobei für den eigentlichen Kern des Menschen nicht mehr als ein Engelsköpfchen ohne Rumpf herauskommt. Und doch beginnt der Hunger erst im Magen und schlägt das Herz in der Brust. So erhalten wir weder ein echtes Tier, noch einen rechten Menschen. Dieser ist vielmehr nicht nur ein erkennendes, sondern ein Wesen mit Bedürfnissen analog den Naturwesen, dem zugleich Macht verliehen, diese zu befriedigen. Er ist als entwicklungsfähiger Keimling innewohnend der tierischen Natur und durch Instinkte[3]) geleitet beim Ausbau und bei der Erhaltung seines Wesens analog der tierischen Keimanlage, die aus bestimmten chemischen Verhältnissen zum selbständigen Wesen emporwächst. Der lebendige Kern unseres Seins weist die Bedürfnisse auf, die wir sittliche nennen; er heischt Befriedigung derselben, müht sich ob derselben, wehrt sich gegen feindliche Eingriffe. Auch ihm ist der Schmerz Hüter des

---

[1]) Der Mensch ist unter den Animalien das „Denkwesen“ (cf. Bastian, Die Lehre vom Denken, S. 96).

[2]) Tertulians Geist = der auf einer gezähmten Bestie reitende Engel.

[3]) Herbart deutet im „sittlichen Geschmack“ recht treffend den Charakter des Instinktiven an.

Lebens, und dessen Schädigung kündet die Reue an. Mit Abnahme des Lebens mindert sich die Leidensfähigkeit, bei Gesunden ist sie am höchsten. Und bekanntlich kennt die Bitterkeit der Reue der Gute, der Gesunde viel mehr als der Schlimme, der Verkommene. Mark- und Kraftlose, Abgelebte finden sich auch, was die Menschheit im Menschen betrifft. Die Menschheit ist die Menschennatur, wie sie gleichwesentlich allen Menschen zukommt, sie ist jene nach Sittlichkeit dürstende Macht. Die will etwas, verlangt etwas zu ihrer Erhaltung, stellt Ansprüche an die Objektswelt, dadurch diese zu einer guten, bzw. bösen qualifiziert wird. Ihr Name ist der Mensch, der Mensch im engen Sinne. Es gibt keinen anderen. Der Wille kommt ihm nicht gleich; er gilt als etwas, das ihm zukommt. Der Mensch ist's als ein lebendiges (praktisches) Wesen mit Bedürfnissen und Macht zu deren Befriedigung, wobei die logische Natur eine analoge Stellung zum ethischen Instinktleben einnimmt wie das tierische Verstandesleben gegenüber den Naturtrieben. Jedes Lebewesen hat einen natürlichen Zug nach dem hin, was sein Leben fördert. In keinem anderen Sinne lebt auch in allen Menschen ein natürlicher Zug zum Guten. Freilich ist Gegenstand und Objekt seines Wertens nicht die Wirklichkeit, sofern sie riecht und schmeckt, sondern die Triebwelt und um so reiner, je mehr der Mensch in der historischen Entwicklung sich vom Naturzustande entfernt und die Triebwirklichkeit unter die Norm hineinerobert.[1]) Wir spalten

[1]) Über das sinnl. u. sittl. Triebsystem Kants s. Windelband, Gesch. d. Philos., S. 454.

das Menschenwesen nicht; der Dualismus in ihm ist entsprechend dem, wie ihn alle Lebewesen aufzeigen, nämlich ein solcher zwischen Subjekt und Objekt, welch letzteres Mittel zum Ausbau des ersteren ist. Gerade so ist jene Harmonie möglich, welche insbesondere Schiller als „schöne Seele“ vorgeschwebt, in welcher Tier und Mensch vollkommen verschmelzen zu einer um- und neugeschaffenen Einheit. Das tierische Triebleben und die ästhetisch-ethische Norm erweisen sich als dasselbe zweckvolle Füreinander, wie es z. B. für das Verhältnis der kausalen Objekts- und logischen Subjektsnatur unleugbar besteht. Die Behauptung einer unmöglichen Versöhnung und eines gegenseitigen Vernichtungskampfes besteht nicht zurecht und ist durch Erfahrung hinreichend widerlegt. Indes da es sich um ein Objekt-Subjekt, d. i. ein Subordinationsverhältnis handelt, so ist damit allerdings ein gewisser Gegensatz geschaffen; die „Materie“ hat sich der „Form“ zu fügen, und es wird ihr Gewalt angetan. Doch dieselbe ist eben formbar und schmiegsam und gestaltungsfähig gemäß ihrer Natur. Wäre sie nicht daraufhin angelegt, dann bräche sie vielleicht, aber sie böge sich nicht.

---

§ 6. Die Synteresis.

Indem wir so das Menschenwesen als lebendige Einheit von instinktiv geleiteten Antrieben mit Bedürfnissen und Macht auffassen, erinnern wir uns an das, was die

Scholastik Synteresis nannte, die Kraft „recte volendi, cuius est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum“ (St. Bonaventura),[1]) das lumen animae, durch welches der Mensch die lex naturalis inne wird (Spätscholastik), den natürlichen Zug des Menschen zum Guten, das Gewissen in ethisch-religiösem Sinn.[2]) Die Synteresis ward dem Menschen zuerkannt, sofern er Vernunftwesen ist. Auch die praktische Vernunft fand intellektualistische Deutung; sie gilt eben als ein Erkennen, als Erkenntnisfähigkeit besonderer Art.[3])

§ 7. Erkenntnis und unmittelbares Erlebnis (Mystik und Intuition).

Ist das Menschenwesen „Instinkt“-wesen und blind gegen sich selbst, so ist damit bereits gesagt, daß das Sein sich im Erkennen nicht erschöpft, die Wirklichkeit nicht nur größer ist, als sie erkannt ist, sondern naturgemäß größer, als die Möglichkeit der Erkenntnis reicht, daß

[1]) cf. Werner, System der christlichen Ethik, S. 99 (zitiert bei Willmann, l. c. II, S. 432).

[2]) cf. Windelband, Gesch. d. Philos., S. 272.

[3]) Synderesis „rationis practicae scintilla, semper inclinans ad bonum et remurmurans malo.“ Albertus v. B.

Schon Alex. v. Hales versteht unter Synteresis die sittliche Anlage (cf. Überweg-Heinze, Grundriß II, S. 269.)

„Synderesis dicitur lex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.“ St. Thom., S. theol. qu. 79, art. 12.

das Menschenwesen da beginnt, wo seine Erkenntnis aufhört. Die Erkenntnisfähigkeit selbst aber existiert wie alles Lebendige als „Trieb", als Bedürfnis (cf. Plato in Gesch. d. Psychologie v. Siebeck, S. 195). Daß das Sein weiter reiche als die Erkenntnis, ist eine vielfach zugegebene Tatsache,[1]) wenn auch der Intellektualismus des Altertums noch keineswegs überwunden und die Schranken der Erkenntnis, durch Kant ein gut Stück zurückgeschraubt, noch lange nicht endgültig fixiert sind. Insbesondere heutzutage treibt man noch mehr Metaphysik als man glaubt. So vieles traut man der Erkenntnis zu, und alles glaubt man mit dem Kopfe ausmachen zu müssen und zu können, und die Intelligenz tritt mit der Anmaßung auf, alle Fragen zu beantworten oder kurzweg die eine und andere abzuweisen. Es ist, als ob Kant nicht gelebt hätte, so sehr man ihn verehrt, was allein die Wissenschaft indes nicht vorwärtsbringt. Wir verachten nicht Vernunft und Wissenschaft, nicht die Intelligenz, stimmen weder in Luthers bekanntes Urteil ein, noch pflichten wir dem Ausspruche Pascals bei (Pensée IV,

---

[1]) Z. B.: „In Vergleich mit dem sich in Gefühl und Wollen entfaltenden Leben ist die Erkenntnis nur ein Vorhof, in welchem wir uns bewegen können, ohne das eigentliche Heiligtum zu betreten. (Höffding, Ethik, S. 326.)

„Das Leben ist zum Glück reicher als die Begriffe und der Mensch mehr als seine Meinung." (Eucken, Kantstudien VI, S. 16.)

„Die Wirklichkeit ist immer reicher als die Theorie." (Wundt, Ethik, S. 276.) Ähnlich Windelband, Dilthey (in Einltg. in die Geisteswissenschaften) u. a. m.

Insbesondere betonte Lotze immer wieder, daß die Wirklichkeit umfassender sei als Wissen und Begreifen.



272, Braunschweig), „que rien n'est si conforme à la raison que le désaveu de la raison"; aber es ist und bleibt das wichtigste Geschäft der Vernunft, daß sie ihre Grenzen erkenne und ihre Kompetenz nicht überschreite. Wie hochfahrend war einst der erkennende Geist! Er kannte keine Schranke und wagte kühn sich bis ans Höchste. Aus Begriffen seiner Willkür baute er Wirklichkeit auf, nach seinem Kopfe schuf er das Sein. Was er in diesem begrifflich vorfand, vermeinte er in Wirklichkeit existierend, ja schon deshalb, weil er's in seinem Kopfe vorfand. Er war zufrieden dabei und galt als weise. Allmählich erwachte man aus solchen Phantasien, erkannte sie als solche mit Weh im Herzen und der Furcht, das Beste ginge nun zu Grabe. Man geht seither den umgekehrten Weg und bemüht sich, aus der Wirklichkeit Begriffe zu gewinnen. Erfahrung ist das absolute Fundament der Begriffsbildung geworden. Auch hierin geht man wieder zu weit und meint, was nicht erfahrbar sei, d. i. den Sinnen zugänglich, das könne es auch nicht geben. Das unserer Erkenntnis zugängliche Gebiet ist die Objektswelt, die kausal sich auswirkende Natur. An uns selbst reicht sie nicht heran. Was wir sind, muß nicht erst durch die Norm hindurch, um uns bekannt zu werden. Das „Wissen" um uns ist überhaupt keine Erkenntnis, die immer ein Mittelbares ist. Wir erfahren um uns in u n m i t t e l b a r e m Erlebnis.[1]) „Unmittelbar aber ist nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern

[1]) „Das innere Erlebnis ist das ewig Mystische." (Laßwitz, Wirklichkeiten, S. 419.)

rein im Gemüt erwachsen" (Schleiermacher, 2. Rede über Relig.). Der Weg zum Wissen um uns selbst führt nicht durch das Tor der Erkenntnis. Vielmehr liegt unser ganzes Sein jenseits desselben in Nacht und Blindheit. Das Auge sieht nach außen, wo die Sonne leuchtet, nicht in uns hinein. Es trägt auch diese blinde Natur keinerlei Wünsche in sich, daß sie sich selbst beschaue. In lebendiger Unmittelbarkeit besitzt sie sich ganz, und eine Natur, die sich erst durch logische Prinzipien zugänglich wäre und dadurch um sich erführe, dünkte uns mindestens sonderbar. Die Natur ist trefflicher beschaffen. Diese unmittelbaren Erlebnisse, dies „Wissen" um sich und seine Bedürfnisse, ist nicht Erkenntnis, die ein Er-, ein Subjekt zur Voraussetzung hat und ein Verhalten desselben zur Objektswelt bedeutet, nicht aber ein solches uns selbst gegenüber, die wir uns unmöglich zum Objekt zu erheben vermögen. „Gewiß bleibt, daß unser Erkennen sich zum Geistesleben völlig anders verhält als zur Außenwelt". (Eucken, Grundbegr. d. Geg., S. 72.) Erkenntnis und unmittelbares Subjektserlebnis (dem natürlich auch die logischen Forderungen zugehören) sind nicht zu vergleichende Tatsachen. In ersterer begegnet uns Gemessenes, als letztere treffen wir nur Maßstäbe und unmittelbares Leben und Instinkte.[1]) Das Leben wird nicht erst dadurch Leben, daß es sich erkennt. Es regt sich ohne alle Einsicht ins

[1]) „... in Okkam tritt der erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen unmittelbarem Wissen und dem an der Hand des Satzes vom Grunde fortschreitenden Erkennen, die Bedingung für das Verständnis der Freiheit" (Dilthey, a. a. O., S. 362), zum erstenmal hervor.

eigene Wesen. Vielmehr ist das Erkennen selbst Leben und kommt nicht durch Theorie erst zustande. „Grün ist des Lebens gold'ner Baum".

Die Mystik, dies ewige Gegenstück der Wissenschaft, von dieser verfolgt und verachtet, hat ihren unversiegbaren Lebensquell, der durch die Jahrtausende bis zum heutigen Tage unaufhaltsam fließt, in eben den unmittelbaren Subjektserlebnissen. Und gerade weil Lebendiges ihre Wurzel, ist und war sie unvernichtbar; denn Theorie und Verstand können ihr nicht an, und Erlebnisse lassen sich nicht hinweg theoretisieren, so wenig wie Hunger und Durst. Gewiß hielt auch die Mystik ihre Schranken nicht fest, und gerade da, wo sie ihr eigen Feld verließ, nahm der scharfe Wächter Verstand sie immer wieder mit vollem Rechte fest und trieb sie zurück in ihr Gebiet, wohin freilich nie der Kopf folgen kann, weil unsere logische Natur nun einmal nicht dazu eingerichtet ist. Wo sie waltet, ist es durchweg Nacht. Das Subjekt ist ja blind. Und als solches ist es Gegenstand der Mystik.[1])

Wie wir wissen, reicht auch des Tieres Sein über seine Kenntnis hinaus. Diese — als Vorstellungs- und Assoziationsfähigkeit, Gedächtnis, Erinnerung — ist ihm notwendig für das Gebiet der Mittel, die seiner Erhaltung dienen, nicht aber für sein Subjekt. Menschliche Erkenntnis zielt gleichfalls nur nach vorne; „dahinter" lebt das Ich, das wie alle Natur rein praktisch, deshalb nicht weniger wirklich ist, ob es auch in der Erkenntnis nie-

[1]) Bezeichnenderweise bedeutet Mystik soviel wie „die Augen schließen".

mals angetroffen werden kann gemäß Einrichtung der Natur. Selbst unübersteigbare Grenze des Erkennens, erfahren wir uns unmittelbar als Bedürfende, Fordernde, Billigende, Verwerfende, in den Erlebnissen (simplex mentis intuitus bei Cartesius) des Gewissens, der Reue und Scham, der Freude am Schönen, des Ekels am Häßlichen, im Schuldbewußtsein und dem seligen Frieden getaner Pflicht. Bedürfnisse trüge niemand in uns hinein, wären sie nicht zugleich mit unserer, als solche unserer Natur gegeben, und daß etwas gut oder böse für uns sei, kann nur die eigene um sich besorgte Natur besagen. Die psychophysische Natur schämt sich nicht und empfindet keine Reue. Daß sittliche Entfaltung und sittlicher Fortschritt nur möglich ist im Gemeinschaftsleben, beweist keineswegs, daß Sittlichkeit diesem als Produkt entwüchse ohne irgendwelche Keimanlage im Individuum. Schon in der Getrenntheit der Geschlechter tritt diese Bedingung klar zutage.

Es wird viel gewettert gegen die Behauptung eines spezifisch menschlichen Subjektes. Warum gerade die Wissenschaft, die Intelligenz sich gegen ein solches sträubt, begreifen wir nunmehr. Wer es mit Augen der Erkenntnis sucht, wird es niemals finden. Man scheut sich selbst, und es ist dies Sein doch um nichts verwunderlicher als jedes andere. Das Größte bleibt immer, daß überhaupt etwas ist. Hätten wir doch die historischen Vorurteile erst alle abgestreift und könnten wir das uns bekannte Seiende, die so mannigfachen Tatsachen unbefangen betrachten, hätten nicht Autoritäten uns in zufriedenen

Schlaf gewiegt, ohne daß wir's merken, ob unsere Urteile nicht rechter und gerechter ausfielen! Doch wir sind Söhne der Zeit und erbten alle von Vater und Mutter. Und es will nur teilweise und schwer gelingen, was Schiller (9. Brief über ästh. Erz.) dem Künstler ans Herz legt: „Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber, was sie bedürfen, nicht, was sie loben". Es liegt nicht an uns, daß Sein sich zu schaffen. Daher war es von jeher Vorrecht nur des Genies, einen neuen Weg zu gehen unbekümmert um die alten. Wir Kleineren wandeln ausgetretene Pfade.

Kapitel III.

Das menschliche Subjekt.

§ 1. Verschiedene Einwände gegen die Existenz eines solchen.

„Wer bin ich, was ist dies Ich? Eine Stimme, eine Bewegung, eine Erscheinung, eine verkörperte, sichtbar gewordene Idee des ewigen Weltgeistes? Cogito, ergo sum. Ach, armer Cogitatore, damit kommen wir nicht weit." „Wir sind — wir wissen nicht was: Lichtfunken, die im Äther der Gottheit schwimmen" (Carlyle, Auszüge „Arbeiten und nicht verzweifeln", S. 47).[1] Ganz leer stellt es sich dar, als das „Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff", „ein Bewußtsein, das alle Begriffe leitet" (Kant), als das „Förmliche des Bewußtseins" (Kant, Anthrop. § 7), das begreifende Unbegriffene. Man derivierte es aus der Erfahrung, übersah aber, daß man

[1] „What are we? and whence came we? what shall be Our ultimate existence? what 's our present? Are questions answerless, and yet incessant. Byron, Don Juan. Canto the sixth, LXIII.

die Beine, welche man zum Gehen nötig hat, schon gebraucht, indem man suchen geht.[1]) Es ist „ein zweckloses Sichdrehen im Kreise, sich selbst als Objekt, d. h. als Anschauung desjenigen Subjekts erfassen zu wollen, das Subjekt in dem nämlichen Bewußtseinsakte ist. Das Subjekt der Kategorien, sagt Kant, kann dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst, als einem Objekte der Kategorien, einen Begriff bekommen;[2]) denn um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zugrunde legen" (Drews, Das Ich, S. 145). Und das menschliche Subjekt kann nach unserer Überzeugung nur ein einzigartiges sein und für alle Menschen gleichwesentlich. „Das Ich als ein Objekt erfassen wollen, ist ungefähr so viel, als über seinen eigenen Schatten springen. ... Ich weiß ganz sicher, daß ich bin, sicherer als irgend sonst etwas. Aber nie bin ich Objekt" (Liebmann, s. Drews, l. l., S. 145). „Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt" (Schopenhauer, Welt als W. u. V., Reclam, S. 35, Parerga u. Paral. I, S. 107). Es ist „das Wunder in der seelischen Erscheinungswelt, die unbegreifliche Urwirklichkeit, die ihr in unserer Erfah-

[1]) „Man wird nie Erfolg haben, wenn man in eine leere Seele hinein das Bewußtsein des Sollens nur vermittels der Eindrücke der Erfahrung bringen will." (Lotze, Mikr. II, S. 301; vid. auch Mikr. III, S. 336.)

[2]) Es „widersteht das letzte und innerste Wesen der Persönlichkeit der Zergliederung durch allgemeine Kategorien, und dies Unfaßbare erscheint vor unserem Bewußtsein als das Gefühl der Ursachlosigkeit unseres Wesens, d. i. der individuellen Freiheit". (Windelband, Rektoratsrede 1894, S. 40.)

rung zugrunde liegt". (Windelband, Über Willensfr. S. 158.)[1])

a) Es könne keins geben, da es sonst erkannt werden müßte.

Es ist eine sonderbare Meinung, daß ein Ich, sofern ein solches existiert, das Offenkundigste und Zugänglichste der Welt sein müsse und daß es nicht existieren könne, weil man es nicht erkenne. Recht wohl doch kennen wir's, nämlich im Erlebnis. „Trotz seiner Unbekanntheit und Fremdartigkeit (welche der Philosoph mehr empfindet als der Laie, der Geistliche mehr als das Weltkind) ist das Ich das Nächste, das wir sozusagen als Erscheinung aus erster Hand haben." (Walleser, Das Problem des Ich, S. 74. Vgl. auch S. 47, 71, weiters Eisler, Philos. Wörterbuch.)

Wenn die Welt für uns erst mit der Erkenntnis beginnt, so besagt das nicht, daß sie damit überhaupt erst beginnt. Und wo sie für dieselbe endet, muß durchaus nicht auch das Ende des Seins überhaupt gegeben sein. Endlich ist blind instinktives lebendiges Dasein das

[1]) Die großen Abweichungen in betreff der Erklärung des Ich lehren deutlich, daß es eine eigene Bewandtnis mit ihm haben müsse und Erklärungen als da sind „Knotenpunkt der Kräfte", „Bündel von Vorstellungen", das „tiefste aller Gefühle", „Unwille", verfestigter psych. Kern, „psych. Niederschlag", „Frucht der Gewohnheit", „universale Weltenkraft", „Brennpunkt des Spiegels, in welchem die Strahlen der psychischen Funktionen sich vereinigen" usw., nicht als ohne weiteres sicher hingenommen werden können.

naturgemäße. Freilich entsteht der Schein, als ob dann, wenn ein Erkanntes, ein Objekt fehlt, auch vom Erkennenden keine Spur mehr sich fände (fürs Erkennen nämlich), als ob die Objekte zugleich Seinsbedingung des Subjektes wären. Wenn nichts vor unseren Augen liegt, also nichts gesehen wird, ist darum auch das Auge nicht, und wenn Wolken den Himmel bedecken, ist deshalb die Sonne nicht? Und wenn das Tier nicht weiß, daß es ein Auge hat, nicht weiß, daß es sieht, soll es darum nicht sehen können? Die Erkenntnis muß naturgemäß sofort aufhören, wenn die Objekte fehlen. Die Formen aber und Forderungen werden nur an Inhalten erfahren. „Es gibt kein Denken ohne Objekt und der rein subjektiven Denktätigkeit wird sich niemand bewußt; wir kennen das Denken nur in seinen Resultaten, an den Objekten usw." (Schuppe, Ethik, S. 192.)

b) Es sei ein psychischer Komplex (empirisches Ich).

Die verschiedenen Einwürfe, welche gegen ein spezifisch menschliches Subjekt vorgebracht werden, sprechen nicht gegen, sondern für die Annahme eines solchen. Wenn es ein solches gibt, so muß es naturgemäß gerade so sein, wie seine Leugner meinen, daß es nicht sein könne; und es kann nicht so geartet sein, wie sie vermeinen, daß es sein müßte, um ihm Dasein zusprechen zu können. Man nannte ein formales Ich charakterlos. Muß es denn nicht so, nämlich leer, sich darstellen, da es niemals Inhalt zu werden vermag und gerade nur als solches ge-

eignet ist, die verschiedensten Objektsinhalte aufzunehmen, zu erfassen, weil ihm selbst keine inhaltliche, d. i. Objektsbestimmung anhaftet? Gleichwohl ist es keineswegs bestimmungslos, sondern ein ganz bestimmtes lebendiges Sein, aber jenseit der Grenze unserer Erkenntnis. Und die Werte, welche es der Objektswelt zuspricht, sind „niemals eine adhärente Eigenschaft oder Beschaffenheit eines Gegenstandes der Außenwelt, sondern lediglich subjektiver Natur“ (Kreibig, Psycholog. Grundlegung einer Werttheorie, § 4). Dieselbe Handlung wird von verschiedenen Individuen zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden gewertet.

Daß sich häufig wiederkehrende Erfahrungsinhalte schließlich zu einem mehr oder minder stabilen Kern konsolidieren und eine Art allgegenwärtiger Inhalt sich herausgestaltet, ist selbstverständlich und psychisch begründet. Doch nur um ein Objektsich, Kants empirisches Ich, handelt sich's diesfalls, nicht um das noumenale oder Subjektsich. Dies kann niemals als Inhalt angetroffen werden, während ersteres wandelbar ist. Der empirische Mensch ändert sich auf Grund der Erfahrungen, die gleichsam assimiliert werden.[1]) Für das Selbstbewußtsein gibt es „keinen einzigen Bestandteil, der ihm empirisch stetig angehörte und dauernd die apperzipierende Vorstellung allen apperzipierten gegenüber darstellte“. Selbst die Vorstellung des eigenen Leibes spielt in dem Selbst-

[1]) Gerade „wegen seiner inhaltlichen Unbestimmtheit ist das Ich, wenn es zu verschiedenen Zeiten konstatiert wird, immer dasselbe“. (Ebbinghaus, Psychologie.)

bewußtsein des Individuums diese Rolle nicht. (Windelband, Über Willensfreiheit, S. 159.) Das apperzipierende Ich ist leer, muß es sein. (Vgl. Lipps, Das Selbstbewußtsein, S. 41.)

Hume sagte (im Treatise), er könne in sich kein Ich entdecken, er könne sich nur in Empfindungen erfassen (Lust, Liebe usw.), Locke schreibt (Inquiring on hum. und.), daß in uns ein Denkender sei, aber man könne um die Art seines Seins nichts wissen. Beide waren geniale Selbstbeobachter. Was es um dieses Ich sei, ist nicht auszumachen; unser Wissen erschöpft sich damit, daß es ist und doch unerkennbar ist und naturgemäß sein muß.[1]) Es existiert solchermaßen ganz nach Art anderen lebendigen Seins und ist keineswegs sonderbarer als dieses, mag man es nun als „universelle Bildungskraft" erklären, welcher auch alle unwillkürlichen Bewegungen zuzuweisen sind (Gerber, Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung, S. 235 u. 240), als allgemeine Weltvernunft (Liebmann), halte man es für „nichts als das mir transzendente Weltich an diesem Punkt, in dieser individuellen Einzigheit, Beschränktheit und Unvollkommenheit" (Lipps, Leitfaden der Psychol., S. 342), für einen

---

1) „Wenn Hume behauptet, daß er in sich jederzeit nur ein Bündel von Vorstellungen findet, so hat er eben vergessen, daß dazu ein Vorfinder, eben das Ich erforderlich ist." (Uphues, Einf. in d. mod. Logik, 01, S. 63.)

Im übrigen sah der große schottische Denker recht wohl ein, daß er die Frage nach dem Ich damit nicht gelöst habe und immer noch die Einheit des psychischen Lebens als Rätsel bestehen bleibe. (Siehe Pfänder, Einf. i. d. Psychologie, S. 378.)

Urwillen, für das von Gott gegebene Wesen, dem wie jedem anderen Bedürfnisse und zugleich Forderungen als lebendige Wegweiser eingeschaffen, auf daß es sich zu erhalten vermöge, halte man es für irgend etwas anderes: klare, wie verworrene Erkenntnis hat hier aufgehört. Was wir schon in der Pflanze als blinde Triebkraft bewundern (Helio-, Geotropismus, Chemismus usw.), treffen wir als Prinzip in der ganzen Natur; all die Selbstverständlichkeiten, auf Grund welcher die Lebewesen sich erhalten, sind nur Ausdruck erhaltungsfähigen Lebensdranges. Und müssen sie denn nicht Selbstverständlichkeiten, das Einfachste und Trivialste der Welt sein? So fragen wir nochmals. Unbedingt. Denn schlecht hätte die vielgepriesene Mutter Natur für ihre Kinder gesorgt, wenn sie diesen die Regeln ihres Verhaltens und ihre Bedürfnisse und Objekte erst auf dem Wege schwieriger theoretischer Überlegungen beibringen müßte. Als lebendigen Drang schuf sie die Lebensweiser ihnen ein. So findet denn das Küchlein, kaum dem Ei entschlüpft, gleich in der Welt sich zurecht. Sittlichkeit ist Bedürfnis für alle Menschen, notwendig zur Erhaltung, Gelehrsamkeit keineswegs, kann es nicht sein. Erstere ist das Selbstverständliche. Man muß es bei diesem Allereinfachsten bewenden lassen — eben in ihrer Einfachheit zeigt Natur sich am größten — und alle gelehrte Ausstattung kann es niemals ersetzen. Wir verkennen dabei die gelehrte Bildung in ihrer Bedeutung für das sittliche Leben durchaus nicht, ohne indes hierorts uns näher mit Klarlegung ihres Verhältnisses zu diesem

befassen zu können. „Um sittlich zu sein, muß man auch Verstand haben, und Verstand ohne Sittlichkeit taugt auch nichts.“ (Pestalozzi, Schweizerblatt.)

---

§ 2. Blinde Offenbarung des Subjekts (Genie) und Selbstbewußtsein.

Wer also zugibt, daß unser eigentliches Wesen ein rein praktisches ist analog jenem der Pflanzen und Tiere, der spräche statt von einem Unbewußten besser von einem Ungewußten, einem Unerkannten, aber wohl Bekannten, einer blind-lebendigen Natur.[1]) Von hier aus läßt sich verstehen, warum die Genien der Sittlichkeit und Kunst und Religion die Menschheit erobern und in ihren Zauberkreis ziehen, um sie festzuhalten mit allen Fasern des Seins bis zum entsetzlichsten Fanatismus, während Gedankensysteme wie Sterne auf- und untergehen, schimmernd leuchten und mit kaltem Glanz erfreuen, aber nicht erwärmen und nähren, wohl bewundert, aber nicht angebetet werden. Beim Genie quillt es aus seinem lebendig-praktischen Wesen, seinem blinden Subjekte, es gebiert aus dem schaffenden unerkannten Schoße seines Seins in lebendiger Offenbarung. Damit kommt es unserem Wesen und seinen Bedürfnissen entgegen. Die Mensch-

[1]) „Das Beste im Menschen kommt aus einem Grunde des Unbewußten. In Kunst, Wissenschaft, wie im sittlichen Leben.“ (Ludw. Richter.)

heit, wie sie in allen lebt, spricht aus ihm. Die Kunst thront mit der Religion über allen Theorien, weil sie in unserem rein praktischen Wesen wurzeln. Das Leben kehrt sich zumeist recht wenig an Theorien.[1]) Die Bedürfnisse unserer Natur gelangen stets siegreich zum Ziel. Man forsche nur nach den großen Triebfedern der historischen Entwicklung, großer Ereignisse und Umwälzungen, und man wird als stetes movens nicht den Kopf, sondern das Herz mit seinen innersten Neigungen und Gefühlen finden.[2]) Man frage sich nach dem Motor des eigenen Lebens, und die Antwort wird eine ähnliche sein. Alle Einsicht vermag unsere tiefsten Bedürfnisse nicht zu stillen, und in jedem Menschen lebt ein Faust, der unbefriedigt vom Denken und Sinnen zu Taten eilt und ins schaffende Leben. Unser Sein will Inhalt gewinnen, und der fließt ihr nur im Reiche der Pflicht und Arbeit. Leben ist Arbeit und Tat. Kunst

[1]) Die Kunst ist auch wahrer als die Wissenschaft. Sie gibt ja uns selbst; unser lebendiges Wesen spricht sich in ihr aus. Blindes Leben ringt in ihr zur normgemäßen Gestaltung der Objektswelt sich durch. Sie ist Instinktschaffen, also Entfaltung unmittelbaren Lebens, ein Gebären, kein Erfinden und Erfinnen, entwächst wie die Blume der Zwiebel. Deshalb gibt sie Aufschluß von unserem Wesen mit seinen Bedürfnissen, seinem Drange, seinem Fühlen. Unsere lebendige Wirklichkeit spricht aus ihr, reine Wahrheit über uns selbst, wie sie kein Verstand zu erfassen vermag. „Die Kunst ist dem Irrtum nicht ausgesetzt, denn, wenn sie Leben gibt, so gibt sie immer Wahrheit; es handelt sich also immer nur darum, ob sie Leben gibt, d. i. ob sie Kunst ist." (Hebbel, Tageb. II, S. 158.)

[2]) „Das Ziel der Geschichte wird von den Gefühlen und Leidenschaften der Menschen getrieben" usw. (Höffding, Ethik, S. 176.)

ist Leben im Spiele, spielendes Leben. Ihr fehlt nicht der Pflichtbegriff, aber sie hebt uns aus dem Reiche der Wirklichkeit und dem Ernste, mit welchem diese von uns fordert, heraus und in ihr genießen wir kampflos der Ideale, die im Leben praktisch nur schwer oder teilweise darstellbar sind. Eben diese Unmittelbarkeit unterscheidet auch die Kunst von der nur mittelbar erreichbaren logischen Einsicht. In ihr genießen wir uns selbst und sie füllet mit normgemäßem, also unserer Natur gemäßen Inhalt unser Wesen. Das hat sie der Erkenntnis voraus, und sie gibt deshalb noch Antwort auf Fragen, die unser Wesen betreffen, welche Wissenschaft nicht mehr zu geben vermag. Erkenntnis reicht nicht an uns heran; aus dem schaffenden Künstler aber spricht sein praktisches Wesen, die menschliche Natur.[1]) Die Kunst steht über aller Wissenschaft, und die Weltanschauung, die in ihr sich ausspricht, vermag unmittelbar und ohne Reflexion in uns Leben zu gewinnen. Hier ist nichts ersonnen und gemacht, wenn sie echt ist, sondern unmittelbare Offenbarung (Intuition). Was Nietzsche als Quintessenz seines Denkens und Dichtens in dem Geständnis niedergelegt: „Der Verfasser hat erlebt, er hat vielleicht nichts anderes erlebt, daß die Kunst mehr wert ist als die Wahrheit", beruht auf der unantastbaren Erfahrung eines innerlich überreichen Lebens. Auch die Religion steht höher als die Wahrheit, sofern sie nämlich rein innerliches Erlebnis,

[1]) James (The varieties of religious experience usw., London 02, S. 511) spricht von einem unterbewußten Ich als Realität, in welchem viele Betätigung des Genies seinen Ursprung habe.

lebendige Offenbarung unserer Natur ist, von welcher logische Erkenntnis nichts zu berichten vermag, keineswegs aber, sofern sie selbst nur ein System logischer Begriffe ist, also unter die Kategorie Wahrheit fällt. Und die Ewigkeit des Christentums kann nur darin begründet sein, daß nach einem bekannten Ausspruche unser Wesen von Natur christlich ist.

Jedes Genie, speziell der Künstler, gibt unmittelbar sich selbst; seine Natur schafft gleichsam für ihn. Er weiß nichts von Reflexion, in welcher, weil nur Objekte erfassend, der innerste Menschensinn nie anzutreffen ist. Wo daher der Künstler nur mit dem Kopfe arbeitet, da mag alles andere herauskommen, nur nicht echte Kunst. Das Größte haben die Menschen nie ersonnen, es wuchs aus ihrem Sein empor. So wird auch die Ethik nicht mit dem Kopfe zustande gebracht; aus der lebendigen Natur sprießen ihre Werte hervor. Das Bild der Kopfkünstler ist gemacht, ist nie das erlebte, das er nicht sich gegenüber, sondern nur als er selbst, als unmittelbares Leben antreffen kann. Was uns begegnet, kann nur Objekt sein. Denn wir begegnen uns nie, so wenig wie Leben und Tod (nach Epikurs bekanntem Ausspruche). Da wir selbst blind sind, kann, was wir sehen, nie unser Selbst sein. Geniales Schaffen ist blindes Schaffen. Unser Bedürfnis zu erkennen, sucht im Gegensatz hierzu immer nach einem Objekte. Beim Künstler hat es zu schweigen und erst dann zu erwachen, wenn es gilt, die Idee in Objektsgewand zu hüllen. Von den Kopfpoeten sagt Schiller: „Das Gemüt kann keinen Eindruck er-

leiden, ohne sogleich seinem eigenen Spiel zuzusehen, und, was es in sich hat, durch Reflexion sich gegenüber und aus sich herauszustellen. Wir erhalten auf diese Art nie den Gegenstand, nur was der reflektierende Verstand des Dichters aus dem Gegenstande macht usw." (Werke XII, Cotta S. 154). Auf daß wir unser Selbst in der Reflexion erfassen könnten, wäre nötig, daß ein weiteres Subjekt existierte, das auf uns als sein Objekt zurückblickte, d. i. reflektierte. Erkennen wir uns auch nicht, so wissen wir doch um uns, nämlich ohne Reflexion, unmittelbar. In solchem Sinne verstand Cartesius seine cogito ergo sum sive existo. Mit dem Denkakte ist zugleich ein unmittelbares (durch keinen Schluß vermitteltes) Bewußtsein der Existenz gegeben. Soferne Descartes das cogitare auch im Sinne von sentire, velle (Rationes, Def. I) gebraucht, nahm er eigentlich zugleich Maine de Birans „volo ergo sum" voraus. Ein weiteres Selbsterlebnis ist das Selbstgefühl (sens intime in Birans Sprache), zumal das Selbstwertgefühl. An ihm hängt als gleichfalls unmittelbares Erlebnis das der Freiheit. „Die Überzeugung von unserer Freiheit fällt mit unserem Selbstgefühl zusammen, und so gilt die Freiheit uns als die sicherste Tatsache" (K. Fischer, Rektoratsrede „über das Problem der Freiheit"). Als ebensolche konstatiert sie Lotze, so daß nach seinem bekannten Worte der Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen könne, sie zu erklären. Endlich erfahren wir uns vor allem als Macht. „We find in ourselves a power to begin or forbear, continue or end several actions" (Locke, Essay of human underst.

II, 21). **Es ist jenes Erlebnis, das wir erfahren, wenn wir uns selbst gegen eine fremde Zumutung durchsetzen, das Erlebnis der Herrschaft über die Objektswelt,**[1]) **die Fähigkeit, diese normgemäß zu gestalten, das Erlebnis der Aktivität, unser Wille im eigentlichen Sinn, von dem Külpe sagt, daß die Frage nach seiner Entstehung empirisch jedenfalls unlösbar sei (Philos. Stud. 1889, S. 442); es ist „das gute, mächtige Ich, das so still und ruhig in uns wohnet und so lange, bis es die Herrschaft im Hause gewinnt" (Goethe). „Einen festen Willen hab ich kennen lernen, den unbezwinglichen in meiner Brust, und an das Höchste kann ich alles setzen" (Schiller, Thekla in Wallenst. III, 8).**

---

[1]) „Aber was hier den Menschen anzieht und die Arbeit der Individuen verbindet, ist nicht das sinnliche Haben und Halten, nicht auch der sinnliche Genuß, sondern die Herrschaft über die Dinge, die Kraft, sie nach eigenem Willen zu bewegen, damit zugleich das Wachstum der eigenen Kraft, die Steigerung des eigenen Lebensprozesses." (Eucken, Grundbegr., S. 73.)

„Nicht dem Reiz, den die Aussicht auf einen unmittelbaren praktischen Erfolg ausübt, sondern dem Wirken einer idealen Triebkraft verdanken wir die größten Erweiterungen unserer Naturerkenntnis." (Rottenburg, Beilg. z. Allg. Ztg., 1904, S. 362.)

§ 3. Weitere Einwände.

a) Es sei anfangs nicht da.

Nachdem wir so den Versuch gemacht, unsere Auffassung des menschlichen Subjekts zu verdeutlichen, sei noch weiterer Einwände gedacht, die gegen die Annahme eines solchen zumeist vorgebracht werden. Es müsse, so es existierte, von Anfang an im Menschen da sein, was aber nicht der Fall sei, da erst im dritten Lebensjahre (etwa 33. Monat) das Wörtlein „ich" zum erstenmal mühsam die Lippen des Kindes verlasse. Damit etwas sei, ist indes nicht nötig, daß es auch um sich wisse und sich erkenne. Allenthalben sind die Anfänge der Naturentfaltung so bescheiden, daß sie kaum verraten, was daraus werden soll. Und schließlich bedarf es der Zeit, in welcher vom Subjekte das Objekts-Ich aufgebaut wird. Ersteres ist Voraussetzung des Ichs der Erfahrung, und ohne dasselbe käme ein e r k a n n t e s Ich überhaupt nicht zustande. Keime erstarken an einer von ihnen zu verarbeitenden Objektswelt und heben ganz allmählich aus dieser als selbständige Individuen sich empor. „Zwar ist schon oft betont worden, daß dieses Entstehen (des Bewußtseins des individuellen Ich) nicht begreiflich sei. Denn alle, welche es zu demonstrieren vermeinen, geben doch immer nur die Bedingungen an, z. B. die äußeren Reize, die Sinnesorgane treffen, welche erfüllt sein müssen, wenn Bewußtsein entstehen soll" usw. (Schuppe, Zeitschrift f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnes-

organe 1904, S. 70). Das erkannte Ich, der Objektsbegriff des Ich, entsteht wie jeder andere Begriff und kann nur empirischen Gehalt aufweisen. Es ist wirklich ‚a bundle, a heap or collection of different perceptions“, wie der große schottische Philosoph sagte. Das lebendige Subjekts-Ich bemühte sich aber lange vorher, eine Sprache zu schaffen und das Wörtlein ich. Auch in der tierischen Eizelle wirkte lange ein lebendig-blinder „Wille", ehe dieser durch Vorstellen sehend wird.

Das Dasein des Subjekts spricht deutlich sich vor allem im Werten aus (logisch wie ethisch); bietet sich nichts zu werten dar, so hat deshalb nicht unser Leben und Sein aufgehört. Daß dies Werten als Erlebnis noch dazu von Erkenntnis seiner selbst begleitet sein müsse, ist eine sonderbare Meinung. Es kann vielmehr sich nicht zugleich erkannt gegenwärtig besitzen; warum gar eine „Ich-Vorstellung" unser Denken begleiten sollte, ist erst gar nicht einzusehen. Muß man wissen, daß man Augen hat, um sehen zu können? Spricht das Gewissen nicht, wenn es nicht als solches erkannt ist? Ist es überhaupt notwendig, daß ein Lebendiger sich auch erkenne? Wo gedacht wird, da ist immer ein denkendes Subjekt. Und der Intellektualismus vergißt, daß dasselbe ein Wesen mit Bedürfnissen und instinktiven Erhaltungsforderungen ist, daß der Kopf auch einen Rumpf hat: wir meinen den ästhetisch-sittlichen Kern unserer Natur. Als e r k a n n t e s existiert unser Subjekt überhaupt nicht; wo kein Objekt ist, hat alles Erkennen deshalb aufgehört. Ein Sein, dessen Bedingung Allgegen-

wart in eigener Erkenntnissphäre wäre, widerspräche aller Einrichtung der Natur. Leben ist des Daseins Kern, nicht Erkennen. Wer die blinde Natur nicht wunderlich findet, mag füglich auch ein menschliches Subjekt, ihr analog geartet, ganz in der Ordnung finden. Die letzte Einsicht ist, daß es unmöglich ist, es einzusehen. Selbstbewußtsein heißt nicht: sich selbst erkennen und begreifen. Als Erkennende sind wir uns notwendig fremd.

b) Es fehle im Schlaf.

Wenn z. B. im Schlafe (aus psychophysischen Ursachen) das Objekt-Ich entschwindet, so fehlt auch alle Erkenntnis; in den Objekten erfahren wir uns als denkend, ohne solche gibt es kein Erkennen. Uns selbst gegenüber, die wir gleichwohl existieren, sind wir ja nie Erkennende. Andererseits werden Vorstellungen erst dann zu Erkenntnissen, wenn sie unsere Vorstellungen sind, wenn wir dabei sind.[1]) Im übrigen weisen sich manche Einwürfe gegen die Annahme eines lebendigen logischen Subjektes selbst zurück, da sie willkürliche Anwendungen empirischer Begriffe auf ein unerkanntes X sind, von welchem also nicht feststehen kann, ob diese auch passen und zurecht bestehen. Und die Behauptung, daß das Ich auch in Halbschlafzuständen, z. B. im Traume fehle, ist einfach unwahr. Ein feiner Selbstbeobachter schreibt:

[1]) Pfänder, Einf. in die Psychol., S. 376: „Wenn das Ich Empfindungs- und Vorstellungsinhalte hat, so heißt das nicht, das Ich bestehe aus diesen Gegenständen usw."

S. 377: „Das suchende und findende Ich muß vielmehr von den Perzeptionen, die gefunden werden, verschieden sein."

„Man hat wohl von einer Aufhebung des Selbstbewußtseins im Traume gesprochen. Dies ist Widersinn. Meine Vorstellungen und Wahrnehmungen erscheinen mir im Traume nicht minder als meine Vorstellungen und Wahrnehmungen als im wachen Leben. Und was mich erfreut und bedroht, erfreut und bedroht auch im Traume mich". (Th. Lipps, Leitfaden d. Psychologie, S. 311.)

c) Es sei inhaltlich so verschieden.

Auch die Tatsache der Verschiedenheit der Erkenntnis- und Gewissensinhalte spricht nicht gegen unsere Annahme eines gleichwesentlichen Subjektes. Normen (unser Wesen) sind formal, d. i. ihnen kommt keinerlei Objektsbestimmtheit zu und, da sie nicht erkannt werden, sind sie leer. Nur eines spräche dagegen: das Vorhandensein eines Subjekts, das seinem Wesen nach auf die Forderung des Falschen und Widersinnigen, sowie des sittlich Schlechten angelegt wäre, was schon deshalb naturwidrig ist, weil kein lebendiges Sein anderes als ihm Förderliches bejahen kann. Daß gerade dieser oder jener Inhalt als normentsprechend gewertet wird, liegt sicher in der Verschiedenheit der Objektserfahrung begründet, mag aber zugleich im Subjekte selbst, weil auf verschiedenen Stufen der Selbstentfaltung stehend, seinen tiefsten Grund haben. Das Naturreich zeigt uns solche Stufenreihen. So verschieden auch die Objektsverhältnisse sein mögen, die von den einzelnen Tieren zur Erhaltung in Anspruch genommen werden: in allen doch

lebt ein wesensgleichartiger Trieb als Subjekt und die Gier nach Lust und Erhaltung. Keinem Menschen ist das Böse Pflicht (ob das Geforderte einem Gewissen mit anderen Objektsinhalten auch als bös und pflichtwidrig gelten mag), keinem der Widersinn Bedürfnis. Es gibt kein solches Ich. Fordert dies überhaupt etwas, so ist das Geforderte eben damit gut, daß es gefordert wird. Gefordert sein = gut sein, so daß „Forderung des Bösen" ein Widerspruch ist.

d) **Es verschwinde bei intensiver geistiger Beschäftigung.**

Wo aber ist das Subjekt, wenn wir in Gedanken verloren und selbstvergessen ganz einer Sache hingegeben sind? Was doch verlieren wir dabei? uns, aber nur das empirische Uns, das erkannte Objektich. Wir selbst können uns unmöglich verlieren; denn damit hätte auch das Versunkensein in Gedanken aufgehört. Als die Wertenden erleben und genießen wir uns voll und ganz.[1]) Das Erlebnis bleibt, — Lebendige doch sind wir — nur das Objektich wird durch andere Objekte vollständig verdrängt, und dies ist mehr oder minder der Fall bei allem Hingegebensein, aller Arbeit. Diese macht manches Stück des eigenen Objekts vergessen und ist ein alterprobtes Mittel gegen Leid und Schmerz. Wo psychische Störungen eintreten, muß naturgemäß das Objektsich

[1]) „Wenn man einer Beobachtung ganz hingegeben, an sich selbst gar nicht denkt, so wäre es doch falsch zu sagen, daß man in dieser Zeit gar nicht als ein Ich existiert hätte usw." (Vgl. Schuppe a. a. O. S. 473.)

sich ändern, so daß man bei völliger Änderung des Vorstellungseinhaltes sich selbst zum Fremdling wird, nämlich Fremdling der Erkenntnis gegenüber. Spaltungen des Bewußtseins, Doppelich sind solchermaßen zu erklären. Eine Subjektsänderung aber wäre erst dann zu konstatieren, wenn die Erlebnisse des Wertens — darin offenbart sich das Leben des Subjekts — schwänden oder der Art nach wechselte Ein solcher Fall ist nicht bekannt. Auch der Irrsinnige bearbeitet das ihm zur Verfügung stehende psychische „Material" logisch vollständig korrekt.[1] Wenn ganze Partien des Gehirns und die ihnen zugehörigen Vorstellungsreihen zerstört sind, Dissoziation, Isolierung einzelner Vorstellungen eintritt, Lücken in der Verknüpfung eintreten, so daß die Vorstellungen ins Unbestimmte fliehen, Triebe lahm und krank werden usw., dann muß eine normale Bewertung der Wirklichkeit unmöglich sein.

e) Es wäre ein Fremdling.

Man schilt ein unerkanntes Ich als Fremdling und vermeint, damit es das nicht sei, sondern, wie sich's einzig dafür schickt, der beste Bekannte, müßte es erkannt sein. Gut, daß diese Konstruktoren die Welt nicht bilden halfen und auch ihres Leibes Länge um keinen Zoll zu vergrößern vermögen. Gerade ein erkanntes Ich könnte

---

[1]) Die formale Logik ist bei Geisteskranken wohl erhalten. Siehe Störring, Psychopathol., S. 331; Werner, Grundriß der Psychiatrie 86.

nur ein fremdes sein und nie wir selbst. Es wäre Objekt, und somit wären wir's nicht. Und wenn wir es uns in der Erkenntnis gegenüberstellen, so kann es nur als Fremdling erscheinen: neben mich stellt sich ein zweiter. Sollen wir also nicht uns selbst fremd sein — ein Ungedanke — dann müssen wir nach Einrichtung der Natur unerkennbar sein. Als Lebendige sind wir und sind uns wohlbekannt in unmittelbarem Erlebnis. Als eben solche waltet wohl das Bedürfnis in uns zu objektivieren, d. i. zu erkennen, und diesem entstammen auch obige Anschauungen über das menschliche Subjekt. Aber die erste, höchste und wichtigte Aufgabe der Erkenntnis ist und bleibt, ihre Schranken zu erkennen, und daß sie dies vermag, ist ihr größter Vorzug.

Wir beschäftigten uns länger und mehr mit einer Untersuchung über das menschliche Subjekt, als die Aufgabestellung vielleicht vermuten ließ. Indes für das Problem der Freiheit ist von grundlegender Wichtigkeit dessen Gegenstand. Wer ist frei oder soll es sein? Was ist von diesem Etwas bekannt? wie stellt es sich dar? Darauf mußten wir erst uns Antwort geben. Hätten wir kein nur Menschen eigentümliches Subjekt antreffen und nicht die Spuren seines Lebens entdecken können, so wäre die Frage der Freiheit bereits gelöst. Denn wie schon gesagt: ist der Mensch Stück der einen Wirklichkeit und nichts weiter, so kann ihm auch nicht Freiheit zukommen, wie sie gewöhnlich verstanden wird, sondern nur jene, wie sie aller Natur eigen ist. Nun aber ein spezifisch menschliches Ich feste Tatsache ist, besteht

wenigstens die Möglichkeit, daß ihm Freiheit in anderem Sinne zukomme wie der übrigen Natur. Und diese kann wiederum nur darin bestehen, sein Wesen zu entfalten, d. i. sittlich gut zu handeln. Allein bewiesen ist sie damit keineswegs, und die Untersuchung ist deshalb weiter zu führen.

Kapitel IV.

Die Beweise der indeterministischen und deterministischen Theorien und das Für und Wider im gegenseitigen Kampfe.

§ 1. Charakteristik der Beweise.

a) Im allgemeinen (theoretische und praktische Vernunft).

Die verschiedenen Auffassungen des Freiheitsbegriffs und der sittlichen Tatsachen stellten wir uns bereits (S. 19 u. f.) vor Augen. Wir treten nun noch weiter hinein ins Kampffeld der Parteien. „Alle Menschen, soweit sie nicht durch systematisch-aprioristische Vorurteile beeinflußt sind, haben die festeste Überzeugung von der Freiheit". (Gutberlet, Willensfr.) Gemeint ist Freiheit im Sinne des Anderskönnens. „Die Leugnung der Freiheit führt mit absoluter Konsequenz zur allgemeinen Skepsis." (Ebenda S. 39.) Verantwortlichkeit kann es nur für etwas geben, das zu tun in unserer Möglichkeit liegt; ohne Freiheit könne es nicht Schuld, noch Reue geben, und kein Mittel wird vom Willen zur Befriedigung seines Glücksbedürfnisses notwendig begehrt. Das praktische

Leben ersieht im Menschen freie Wesen, die, sofern sie gegen das Gesetz verstoßen, dafür angesehen werden, daß sie auch anders hätten handeln können als sie getan. Es erklärt sie deshalb schuldig und straft sie.

Der Determinismus erwidert: was das praktische Leben glaubt und der einzelne nach seinem Gefühl für wahr hält, das kümmert die Wissenschaft gar nichts. Was hielt man nicht alles für wahr! Die Wissenschaft hat das Recht prüfend vorzugehen; „vorurteilsloses Denken" hat zu entscheiden (Träger, l. l., S. 265). „Gefühle, und wären sie auch die allgemeinsten und überall vorkommenden, sind stets trügerische Deuter der Wirklichkeit und deshalb ist auch ohne Belang, worauf sich Binding beruft, daß in jedem neuen Menschen der Freiheit ein Verteidiger erwachse, daher das Recht des Rechts bestehe, seine Ordnung auf die Freiheit zu gründen" (S. 265 ebenda).[1]) Das Strafrecht sagt: „Du bist ein schlechter und unbesonnener Mensch, weil du das getan hast. Und weil du schlecht und unbesonnen gehandelt hast — nicht weil du umgekehrt hättest handeln können — deshalb strafen wir dich. Das aber dürfen und müssen wir deshalb, weil ohne Androhung und Vollzug der Strafe

[1]) „Was aus ihnen spricht (näml. den Indet.), ist nicht der Intellekt, sondern das instinktive, dunkle Gefühl." (Adickes, Ztschrft. f. Philos., Bd. 116, S. 173. Siehe auch S. 174 u. 210.) „Also nicht der Intellekt spricht hier (bei den Indet. Lotze u. Sommer), sondern das Gefühl." (Müffelmann, l. l. S. 38)

Conf. auch Träger, a. a. O., S. 154. Scholten, Die Freiheit d. Willens, S. 99: „Wo soll es hinaus im Reiche der Wahrheit, wenn eine einfache Berufung auf Gefühl und Bewußtsein jeden Beweis zu ersetzen vermag . . .".

derartige schlechte und unbesonnene Taten in einem Umfang erfolgen würden, welcher jedes gedeihliche menschliche Zusammenleben aufs Schwerste gefährden, ja überhaupt unmöglich machen würde." (v. Hippel, Willensfr. u. Strafrecht. Vergl. auch Liszt „Aufsätze"). Der Bösewicht ist ein Bösewicht wie die Brennessel eine Brennessel. Man hat ein Recht, vor beiden sich zu schützen. — Reue beweise die Freiheit nicht, da sie auch eintrete in Fällen mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, daß man nicht anders handeln konnte und unter gleichen Umständen gerade wieder so handeln würde; das Gewissen stelle nur die Forderung und den Wert unseres Charakters fest, ohne über die Möglichkeit, daß man seine Ge- oder Verbote erfüllen könne, das Mindeste auszusagen. Der Indeterminismus könne mit dem Begriff der Zurechnung nichts anfangen, da er ein Handeln aus Zufall behaupte, für das niemand verantwortlich gemacht werden könne. Er fordere eine Ausnahme vom Kausalgesetz, die es nimmer geben könne. Der Determinismus motiviere viel stärker zum Guthandeln, sucht und vermag die guten Triebfedern zu stärken, weiß, daß sie sicher wirken, was der Indeterminismus nicht wissen kann und deshalb Erziehung unmöglich macht (Herbart). Letzterer urteile hart und lieblos gegen den armen Sünder, wolle die Hoffnung auf ewigen Lohn nicht aufgeben, sei mit einem tieferen religiösen Gefühl sogar unvereinbar usw.

Der Indeterminismus ist tapfer zur Wehr, bringt außer bereits Gesagtem etwa noch vor, die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes sei eine bloße Annahme, der

Determinismus führe zum absoluten Fatalismus,[1]) ersticke alles sittliche Streben, belohne und strafe ungerecht, unterstütze die Unsittlichkeit und Schwachheit, mache den Menschen zum Spielzeug der Motive, sei feige genug, die Verantwortung für seine Taten auf den Weltlauf abzuwälzen,[2]) mache Gott zum Urheber des Bösen usw.

Andere sind der Meinung, daß es praktisch gleichgültig, ob man sich zur einen oder anderen Theorie bekenne, weil keine sage, wie man handeln soll; v. Ehrenfels z. B., selbst Determinist, gibt praktisch dem Indeterminismus den Vorzug, Adickes bringt das Problem in engen Zusammenhang mit der Weltanschauung (l. l. S. 169), Müffelmann verneint das S. 3, 4 a. a. O.). M. E. Meyer behauptet, alle seien zur Täuschung des Indeterminismus determiniert, andere sagen, daß dies nur von einem Teile gelte und im Charakter begründet sei. Der Indeterminismus sieht die Motive in seine Macht gegeben, stellt den Vorgang der Handlung so dar, „als ob der Wille die Motive nur anhört" (Wentscher, Ethik, S. 254); seinem Gegner sind die Teile des Urhebers der Taten, dieser selbst ist Motiv und zwar das ausschlaggebende; Gewissen, Reue gelten als Motive. Nur um ein Bild zu erhalten von der Dissolvenz der Meinungen, seien

[1]) Auch Cornelius, welcher dem Indet. als solchem ferne steht, hält den Verteidigern absoluter Kausalität entgegen, daß diese zu fatalistischen Konsequenzen führe und unhaltbar sei. (Psychologie, S. 394.)

[2]) Förster, Willensfreih., S. 34. Durch unsere Betätigung wird offenbar, „welche Energien der Weltlauf durch uns hindurchgehen läßt".

noch einige Gegensätze hervorgehoben. Während der Satz des Grundes heute für unverletzlich gilt, behauptete z. B. Lichtenberg, daß man den Satz, daß alles eine Ursache haben müsse, eher bestreiten könne als die Freiheit, und schon Karneades sagte dasselbe. Dazu kommen als Dritte eine große Zahl, insbesondere Angehöriger der Gelehrtenwelt unserer Tage, welche die Frage nach dem Ursprung der Handlung a limine abweisen. Wir werden ihnen weiter unten wiederholt begegnen.[1]) Eine interessante Sonderstellung nimmt die Auffassung ein, daß es sich um zwei verschiedene Betrachtungsweisen handle. Von ihr soll ebenfalls später die Rede sein. Windelband ersieht mit scharfem Auge in der Verantwortung die Wurzel des Problems und seinen Kern, von welchem Förster (l. l. S. 11) sagt, daß er in der ganzen Geschichte der Philosophie nicht klar erfaßt worden sei.

Ein weiteres Argument gegen den Indeterminismus lautet: „Es ist unmöglich, daß aus der Indifferenz des freien Willens eine qualitativ bestimmte Handlung entsteht. Und dieser Einwand ist nicht zu widerlegen" (Müffelmann, l. l. S. 70). Den Vorwurf der Passivität, des laissez faire, laissez passer, il monde va de

[1]) „Nach dem Ursprung der Handlung wird durchaus nicht gefragt." (Adickes, l. l., S. 238.)

„Das Urteil über die Qualität der Handlungen hat in der Tat nichts mit der Frage nach ihrer Herkunft zu tun." (Förster, l. l. S. 37.)

Schon Herbart weist die Frage nach der Ursache ab (Jodl, Gesch. d. Eth., S. 216); Dittes desgleichen (Die sittl. Freiheit, S. 36).

lui-même der Physiokraten, also den Fatalismus weist er zurück mit dem Hinweis auf die eigene Aktivität, die eigene Natur, die, indem sie als mächtigste Ursache sich auswirkt, selbst mitarbeitet am Zustandekommen der Tatsachen des Geschehens, die der Weltlauf aufweist, da der Täter „bei der Ausführung einer Handlung weit stärker beteiligt zu sein pflegt, als zufällige äußere Umstände" (Külpe, Einleitung in die Philos., S. 171). „Dem Determinismus . . . ist Kampf bis aufs Messer das Naturgemäßeste usw." (Adickes, l. c., S. 199). Endlich noch einige Einwürfe, bzw. Vorwürfe gegen die Indeterministen. Bei Ursachlosigkeit „müßte ein jeder von uns vor dem Gedanken an seine eigene Handlung im nächsten Augenblick erzittern" [1]) (Riehl, Der philos. Krit., II, 2, zit. von Staeps im Archiv f. syst. Philos., X. Bd. S. 525). „Kann eine sittlich gefestigte Persönlichkeit auch einmal die schmutzigste Handlung vollbringen? Könnte ein M. Luther eines schönen Tages als Hasenfuß sich laudabiliter unterwerfen und Ign v. Loyola von heute auf morgen dem Papste aufkünden?" (Pfister, a. a. O., S. 136.)

Den Indeterministen könne man mit Recht entgegenhalten: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann über-

[1]) „Gäbe es schrankenlose und gesetzlose Willkür in uns: so wäre Treu und Glauben dahin, keine Berechnung der Zukunft möglich, jedes Verbrechen machte uns erzittern in dem Gedanken: auch du könntest heute oder morgen dasselbe tun." (Adickes, l. l., S. 173.)

„Muß ich mich davor fürchten, daß ich morgen betrunken durch die Straßen wanke und wie ein Heide fluchen werde?" (Pfister, Die Willensfr., S. 137.)

gebt ihr ihn der Pein", und die Unglücklichen, „erst würden sie verdorben, dann gerichtet" (Dittes, l. l. 92, S. 35). „Für den Indeterminismus heißt es: einmal ist keinmal; denn die erste schlechte Handlung macht die zweite nicht wahrscheinlicher usw." (Adickes, S. 247), sein Verwerfungsurteil treffe nur die einzelne Tat, nicht den ganzen Menschen, den Charakter. Nur für den Determinismus könne es Verantwortung geben, da nur nach ihm der Mensch Täter seiner Taten ist, während man für eine vom Zufall gewirkte Tat nicht haftbar sein könne, nur für ihn hätte die Reue Sinn als Motiv zu künftig besserem Vollbringen, während Vergangenes zu bereuen unnütz sei usw.

Wir vermeinen damit im allgemeinen die Hauptmomente des Widerstreits in Kürze zusammengestellt zu haben, und es gilt, sie zu vergleichen, ihre Beweiskraft zu prüfen und schließlich Stellung zu nehmen, um so zu Ergebnissen zu gelangen. Manno urteilt (Zeitschrift für Philos., Bd. 117, S. 218), „die — rein theoretischen — Motive für den Determinismus sind aber durchaus nicht kräftiger, wie diejenigen auf Seite der Freiheitslehre", Träger dagegen (l. l. S. 100), alle Verstandesgründe sprächen für den Determinismus. Wer unbefangen die Streitakten durchdenkt, nachdem er erst sich bemüht, jedes persönliche Interesse am Probleme abzulegen, so daß es ihm ganz und gar einerlei gilt, welches der Urteilsspruch sein wird — und allzuschwer ist das nicht, da man für eine Welteinrichtung nicht verantwortlich und auch als Determinist ein guter Mensch sein kann — der wird ohne

Zweifel den Determinismus bei weitem besser theoretisch fundiert finden als die indeterministische Freiheitslehre. Letztere kennzeichnet sich gerade dadurch, daß ihre Beweise durchweg fast nur praktischer Natur sind und der Ethik und praktischen Welt der Lebenserfahrung angehören, und daß ihre theoretischen Beweise (z. B. Darlegungen über Ursachen, Motive) durchaus nicht zwingend sind. Wie nun aber einerseits den Deterministen die praktischen Beweise des Gegners nicht überzeugen können und er sie als bloße Zeugnisse des Gefühls mit einer gewissen Geringschätzung ansieht, so vermochten andererseits die Verstandesgründe und nicht selten größte Geistesschärfe bekundenden deterministischen Verstandeseinwürfe auch nur wenige Indeterministen zu bekehren. Und die Feindschaft scheint eine ewige bleiben zu müssen. Um ganz klar zu sehen, können wir uns nicht ersparen, erst dem Unterschiede der Beweisführungen nachzugehen und seine Wurzel zu suchen. Nur von hier aus ist Aufklärung zu hoffen, wenn es überhaupt eine solche gibt.

Bekanntlich erhielt das Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft in Kants System eine vorher kaum geahnte Bedeutung. Eine gewisse Kluft zwischen beiden ist in ihm unverkennbar, und durch die „Urteilskraft“ als dritte im Bund wurde keineswegs die verbindende Brücke geschaffen. Wir stehen bewundernd vor der Größe Kants, aber es wäre doch nicht zeitgemäß, sich sklavisch an seine termini zu hängen. Kant selbst half mit Tetens der Lehre vom psychischen Menschen als einem denkenden, fühlenden, und wollenden und damit der Dreiteilung der

Psychologie zur Anerkennung. Als denkende Menschen verhalten wir uns der Objektswelt gegenüber theoretisch, als wollende und handelnde aber praktisch. Die psychophysische kausale Wirklichkeit ist Gegenstand logischen Wertens, der Erkenntnis, des Begreifens. Wo wir das Verhältnis von Ursache und Wirkung in ihrem Notwendigkeitszusammenhange aufgedeckt, da haben wir die Wirklichkeit erfaßt und begriffen, und unser Erkenntnisbedürfnis ist befriedigt. Davon aber leben wir so wenig, wie das Tier von seinem Vorstellen, der „niedern Urteilskraft" (wie die Scholastik sich ausdrückte). Wir treten als erkennende unmittelbar in kein praktisches Verhältnis zur Objektswirklichkeit, und es handelt sich beim Erkennen nur darum, was und wie die Welt ist, aber nicht um die Frage: was ist sie für mich? Das Verhältnis von kausaler Wirklichkeit und erkennendem Subjekt ist ein objektives, reines, durch kein Subjektsinteresse getrübtes. Es zeigt die Welt, wie sie de facto ist und wirkt und wie sich die Dinge zueinander verhalten. Dagegen unsere praktische Willensnatur, der geistige Rumpf mit Herz und Magen, das instinktgeleitete, verschiedene Bedürfnisse aufzeigende, ästhetisch-ethische „Trieb"-system, unser Selbst, stellt Ansprüche an die Objektswelt, soferne diese der Erfüllung seiner Forderungen und Befriedigung seiner Bedürfnisse zu dienen hat. Als sittlich-praktische Menschen treten wir in ein subjektives Verhältnis zur Wirklichkeit; diese tritt uns subjektiv gefärbt gegenüber. Was taugt sie für mich? wie ist sie zu bewerten hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit zur Erhaltung und Förderung meines

Wesens? Was bedeutet sie für mein Wohl und Wehe? Mit solchen Fragen treten wir als praktische Naturen — solchermaßen ist das eigentlich Lebendige — gegenüber. Nur unsere instinktive Natur, kein Verstand, kann uns darauf Antwort geben. Das Gewissen spricht. Das ist das Wunderbare aller Naturwesen, daß ihr Instinkt als unmittelbarer Führer der Triebe, ohne Vermittlung durch den Verstand, das Taugliche und Schädliche spürt. Erkenntnis tritt erst dann in ihren Dienst, wenn es gilt, das bereits als wertvoll oder nachteilig instinktiv Gewertete zu erlangen, bzw. zu fliehen und weiters, sofern sie geeignet ist als Rezeptakulum für gemachte Erfahrungen. Durch Geruch und Geschmack allein kann der tierische Trieb erfahren, was ihm frommt und nicht. Erst auf Grund solcher Erfahrungen wird er in anderen Fällen auf die bloße Wahrnehmung hin durch das Auge und geleitet von den an die Erinnerung geknüpften Empfindungen, die zugleich mit den einst gehabten äußeren Eindrücken, weil mit diesen assoziativ verknüpft, reproduziert werden, die Objekte ohne weiteres als begehrens- oder meidenswert beurteilen.

Ein ganz analoges Verhalten liegt vor, was unser subjektiv-praktisches Verhältnis zur Objektswelt betrifft; aber nur in Lebenstatsachen ist es uns bekannt. Eingesehen kann es nicht werden; diese Unmöglichkeit ist ja gerade das Charakteristische des Instinkts und alles Lebendigen. Als denkenden Menschen ist uns die Welt nicht Mittel zur Befriedigung unserer Bedürfnisse, und wir verstehen nunmehr, warum das logische Sollen

widerstandsloser zur Erfüllung gelangt, denn das ethische. Sobald indes dasselbe in Beziehung tritt zu praktischen, d. i. sittlichen Forderungen, eine aus dunklen Instinkten in der Erkenntnis zur sittlichen Idee gestaltete Pflicht vorhält, beginnt ein unheimlicher Ernst. Damit steht unser Wohl und Wehe in Frage, es gilt im Kampf ums Dasein sich zu mühen und zu wehren. Ein natürlicher Hang zur Trägheit ist dann gleich bereit, der lästigen Gedanken sich zu erwehren. Er beredet sich anders, deutelt, nörgelt an Voraussetzungen, entstellt, täuscht sich, reduziert Unbedingtes auf Wahrscheinliches, lenkt die Aufmerksamkeit ab u. dergl. Kurz, gleich fällt das logische Urteil schwer, und wir betrügen uns vielleicht lieber selbst, als der evidenten Einsicht gemäß zu handeln. „Wie wir uns die Welt theoretisch denken sollen, kann uns zur Not kalt lassen, sintemal unser persönliches Wohl nicht davon abhängt, ob das Atom aus Atomen, Energien, Monaden oder Kraftpunkten besteht. Nicht so unser Handeln. Hier heißt es für jeden: tua res agitur!“ (L. Stein, Der Sinn des Daseins, S. 411). Unser Heil hängt unmittelbar nicht von Erkenntnissen, sondern von Gut- bzw. Böshandeln ab, womit die hohe Bedeutung der ersteren nicht geschmälert, sondern an die richtige Stelle gerückt sein soll. An der sittlichen Norm, in Tat und Streben, klebt unseres Lebens Inhalt. Sie gleicht der Brille, durch welche wir die Wirklichkeit interessenfarbig schauen, allwodurch natürlich eine Bestimmung in die Natur, speziell die Triebwelt hineingetragen wird, die nicht in ihr liegt und die deshalb für verschiedene

Subjekte deren Art entsprechend recht verschieden sein kann. Sie bedeutet die Art, wie das menschliche Subjekt zu seinen Objekten mit Rücksicht auf seine Erhaltung sich stellen muß gemäß seiner unwandelbaren Natur. Als sittliche Wesen sehen wir uns in einen Kreis von Pflichten gestellt. Und Gut und Bös haften allen meinen Wollungen an mit Bezug auf ihre Tauglichkeit zur Erhaltung meines Subjektes, sowie der spezifisch menschlichen Gattung. Es ist nun ein Irrtum, wenn man glaubt, auch als erkennende Wesen erführen wir die Wirklichkeit nur in dieser subjektiven Färbung, wie sie uns in der praktischen Sphäre notwendig sich zeigen muß, solange wir Wesen mit sittlichen Bedürfnissen sind, also etwas brauchen, was uns erhält. Wie anders könnten wir erfahren, was uns zur Erhaltung dienlich! Mit Bedürfnissen eines Subjektes ist notwendig Subjektivität der als Mittel in seine Macht gegebenen Objektswelt gegeben. Wo dieses Verhältnis aufhört und ein praktisches Bedürfnis nicht spricht, fällt auch der Schleier der Subjektivität, und die Objekte müssen in ihrer wahren Gestalt sich zeigen. Ohne weiteres ist zuzugeben, daß die erkannte Wirklichkeit de facto weder wahr noch falsch ist, daß sie nur für uns diese „Werte“ besitzt, nicht an sich. Aber indem wir ihre Kausalverhältnisse durchschauen, erfassen wir ihr Sein, wie es ist, ihr Sein und Wirken, wie es tatsächlich und ohne Rücksicht auf und unabhängig von uns besteht. Die Objektivität der Naturauffassung leidet erst, wenn sie in Beziehung tritt zu praktischen Bedürfnissen. Jetzt be-

ginnt die Gefahr ungerecht zu werden, alle objektive Betrachtung geht verloren, und die Wahrheit wird vielleicht einem praktischen Interesse geopfert. Die Wirklichkeit will beschaut sein ohne alle Rücksicht auf solche Interessen, ohne Rücksicht auf eine vorgefaßte Meinung, eine Autorität usw. Nichts hat zu entscheiden außer den gegebenen Tatsachen. Allein auf diese kommt es an.

Glaubt man nicht, daß bei Menschen, welche lediglich erkennende Wesen sind, die heliozentrische Astronomie und der Entwicklungsgedanke leichter Anerkennung gefunden hätten und gelehrte Streitigkeiten mit weit mehr Ruhe und ohne Erbitterung ausgetragen würden? Aber wir sind eben Menschen nicht nur mit theoretischen, sondern vor allem mit praktischen Interessen. Letztere bestimmen uns, der eigenen Haut sich zu wehren, zu erhalten und zu erlangen, was unserem Wesen not tut und was es braucht, um befriedigt zu werden und zu sein. Es ist ganz begreiflich, wie bei solcher Lage der Dinge nicht selten eine Verknüpfung und Verschmelzung der theoretischen und praktischen Wertgebiete sich herausentwickelt, daß jedes objektive Urteil schwindet und ganz in den Bannkreis praktischer Interessen gezogen wird, so daß selbst sehr tüchtige Köpfe nichts mehr sehen und sehen wollen, als was diesen entspricht, alles Neue ablehnen oder so beschneiden, daß es in den alten Rahmen paßt. Dazu tritt nach Naturgesetzen infolge von Gewöhnung schließlich eine psychische Verknöcherung, die kaum mehr alterationsfähig ist. Es bildet sich ein stabiler Zustand heraus, analog der Natur, darin auch

das Tier nur für das Sinn zu haben pflegt, was seine Triebe befriedigt und alles weitere übersieht bei schärfstem Gesicht. Wir haben jenen Fanatismus im Auge, der für jede fremde Überzeugung, für alles, was anderen Bedürfnis, anderen heilig ist, jegliches Verständnis eingebüßt hat und die Wurzel jener Unduldsamkeit ist, wie sie leider zwischen Genossen verschiedener Welt- und Lebensanschauungen so häufig getroffen wird. Besonders bemerkt sei, daß die sog. Gottlosen, ja sogar gelehrte Kreise, nicht weniger fanatisch sind als Aberglaube und Dummheit, daß auch hier der Haß vernichtet, wo Liebe rettend und helfend sich bemühen sollte. Man gewähre andern, was man für sich selbst in Anspruch nimmt und bedenke, daß die Welt nicht so einförmig sein soll, als man sie wünscht, die Wahrheit und das Recht aber ganz von selber siegen. Die Erkenntnis, daß das Subjektive unbedingt seine Berechtigung hat, könnte ein Wegzeiger zum Frieden sein und zu gegenseitiger Hochachtung ehrlicher Meinung, ohne daß die Liebe dabei den Versuch aufgeben müßte, ein auf roher Kulturstufe stehendes Subjekt mit primitiven Werten zu vollkommeneren Objektsinhalten durch entsprechende Beeinflussung emporzuführen. Wir tun damit das unsrige. Mehr liegt nicht an uns. Zu unserem Wesen fügen wir nichts hinzu und nehmen nichts hinweg. Die Welt wird jenen Gang nehmen, der in ihr begründet ist. Es sehen sich deshalb jene Baumeistereien, zumal was praktische religiös-sittliche Anschauungen betrifft, geradezu komisch an. Man meint, diese Konstruktoren müßten die Welt erst erbauen, und ihrer Sorge ist viel

daran gelegen, daß sie etwas Rechtes werde und Ordnung sie erhalte. Überflüssiger Kummer! Ist die Ordnung nicht in unserem Sein gegründet und nicht zugleich mit dessen Natur Weisung und Macht gegeben, daß eine Menschheit bestehen kann, wir schaffen nichts und erfinden nichts und ändern nichts. An uns liegt nicht mehr und nicht weniger, als den Forderungen und Bedürfnissen unseres Wesen gerecht zu werden. Alles weitere überlasse man der Allmutter Natur, einer Weltseele oder einem weisen Gotte. Nur in der Wurzel des Seins kann die Wurzel der Ordnung liegen und die Macht, diesem die Fähigkeit zu verleihen, daß es sich erhalten könne, d. i.: Die Erhaltungsfähigkeit und Gesetzmäßigkeit ist dem Sein immanent.

b) Im besonderen.

1. Charakteristik der Freiheitsbegriffe.

Nachdem wir nunmehr die praktischen Instinkte, die Wertbeurteilung, als die blinde Interessensprache unseres Subjekts mit Bezug auf die seiner Erhaltung notwendige Objektswelt im Gegensatz zum theoretischen Urteil erkannt haben, möge untersucht werden, welche dieser beiden uns zukommenden Betätigungsweisen in den Freiheitstheorien zu Recht gelangen. Wenden wir uns erst zum Freiheitsbegriff!

Das unmittelbare Erlebnis sagt von einem Anderskönnen. Alle Menschen sind der instinktiven Meinung, daß sie freie Wesen in diesem Sinne seien und geben zu,

„daß wir vor der Entscheidung die Möglichkeit inne werden, verschiedenartig zu handeln, während der Tat die klarste Erkenntnis der Freiheit derselben haben und nach derselben",[1]) sind weiterhin der Überzeugung, daß sie im Mitmenschen ein gleichgeartetes Wesen mit derselben Möglichkeit des Andershandelns vor sich haben. Das sind Tatsachen, und auch der Determinismus leugnet sie nicht, der Determinist erlebt sie selbst. Aber ihm gelten sie teilweise als Täuschungen, wie deren das psychische Leben mehrere aufzeigt. Er legt den Freiheitsbegriff durch die Erkenntnis fest, und diese findet das Moment des Anderskönnens unberechtigt. Auch wird doch wohl kein Indeterminist behaupten wollen, daß sein Freiheitsbegriff dem Erkennen entstamme. Er schildert sein unmittelbares Erlebnis, seine Zuständlichkeit, und nur unmittelbares (nicht reflektierendes) Wissen und dazu ein instinktives Gefühl sagen ihm vom Anderskönnen. Der Determinismus streicht demnach aus seinem Begriffe das unmittelbare, unreflektierte, instinktive Moment, und die Täuschung des Anders pflegt er etwa zu erklären als die körperliche Geeignetheit zu verschiedenen Handlungen.[2]) Der Mensch könne alles Mögliche unter der

---

[1]) Gutberlet, Willensfreiheit, S. 32.

[2]) „Wer die Komplikation der bei einer Willenshandlung beteiligten psychophysischen Faktoren einigermaßen erkannt hat, wird nicht bestreiten, daß die Möglichkeit für sehr verschiedene Handlungen in unserer körperlichen und seelischen Organisation vorliegt. Zum Überfluß beweist auch die Tatsache der Wahl, daß wir zu völlig voneinander abweichenden, ja ganz entgegengesetzten Zielen hinstreben können." (Külpe, Einltg. in d. Philos., S. 171.)

Voraussetzung des Wollens, also, wenn er will, lautet die bekannte, immer wiederholte Interpretation Schopenhauers. Er habe Handlungsfreiheit. Aber wollen könne er jeweils nur eine Handlung. Das Wollen sei eindeutig durch sein Wesen gegeben, seinen Charakter, welchem gemäß er sich in voller Freiheit auslebe, wenn sein Wille zur Geltung gelangt und nichts außerhalb seines Wesens ihn beengt. Dieser Freiheitsbegriff ist vollkommen korrekt; solche Menschen sind möglich, und die Welt vermag mit ihnen zu bestehen. Ob sie aber wirklich sind? — Andere erklären mit einem Bilde: wohl kann der Mensch überlegen und wählen, aber er gleicht dabei nur dem Schilfrohre, das hin- und herwankt, schließlich aber doch an einer bestimmten Stelle notwendig zur Ruhe kommen muß, verschiedene Kräfte mögen in ihm wirken, er selbst zugleich als hauptsächlichste Kraft, aber die Richtung der Handlung wird sich analog dem Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte als einzig mögliche ergeben. Der Ausgang ist in den Bedingungen festgelegt. Oder: Aus einer Grube abfließendes Wasser habe die Möglichkeit verschiedener Wege, und doch kann der Abfluß nur an der Stelle erfolgen, die gesetzmäßig fixiert ist. (Schneider, Der menschl. Wille, S. 323.) Wir wollen den determ. Freiheitsbegriff als den der Objekts- oder Naturfreiheit bezeichnen, den indeterm. als Subjektsfreiheit. Ersterer als Sichauswirken gemäß seiner Natur und Gesetze, als Selbstbestimmung ist anwendbar auf alles kausale oder Naturgeschehen, und der Mensch hat nach ihm der übrigen Natur nichts voraus. Denn

was man als Vorzug zu rühmen unternimmt, z. B. Fähigkeit zu überlegen, kann nur Geflunker sein. Dieser Vorzug unterliegt doch demselben Freiheitsbegriff und: eine Natur, eine und dieselbe Freiheit! Daran ist nichts zu deuteln, und warum soll diese nicht genügen?

Möchte der Determinist den Menschen doch nicht so ganz und gar in eine Reihe mit der übrigen Natur stellen? —

Endlich von Freiheit im Sinne von Ursachlosigkeit weiß weder der Verstand, noch das unmittelbare Erlebnis etwas. Dieses sagt vielmehr deutlich, daß wir selbst Urheber der freien Taten sind, „daß wir ohne Zwang, es sagt aber niemals, daß wir ohne Ursache handeln oder daß die Beweggründe, die uns bestimmen, von ursprünglichen Anlagen und Lebensschicksalen unabhängig seien" (Wundt, Ethik II, S. 71).

2. Charakteristik der ethischen Phänomene Schuld, Reue, Verantwortung, Strafe.

Die deterministischen Begriffe von Schuld, Reue und Verantwortung sind Objektsbegriffe wie der der Naturfreiheit. Auch gegen sie kann von seiten des Erkennens nichts eingewendet werden. Der theoretische Mensch muß sie widerspruchslos anerkennen. Er ist schuldig, weil er schuld ist an der Tat, sein Wesen sie vollbrachte, verantwortlich, weil er eine erkannte Pflicht verletzte und für den Schaden eingestanden, und er empfindet Reue, weil sein Wesen so schlecht und ihm deshalb zur Qual

ist. Das Muß ist nicht imstande, „die Stimme des Soll zu ertöten oder ihr auch nur Eintrag zu tun". Was allein gegen diese determ. Fassung der Begriffe sich auflehnt, ist wiederum nur unsere Instinktsnatur, ist einzig das Gewissen, ein unmittelbares Gefühlserlebnis. Dies nur sagt, daß es ungerecht sei, für eine Tat verantwortlich gemacht zu werden, wenn die Macht und Fähigkeit gefehlt hätte, normgerecht zu handeln, daß man keine Schuld trage, wenn jene gemangelt hätte und daß Reue nur mit dem Selbstvorwurfe begründet sei: du hättest die schlechte Tat vermeiden können. Aber das „Gefühl" eben nur spricht solche Sprache und wir wissen bereits, was der Determinist von ihm hält. Es hat zu schweigen, wenn der klare Verstand spricht.[1]) Dunkle Gefühle und Volksglaube sind schlechte Zeugen der Wahrheit. Vom Indeterministen gilt, daß bei ihm „das Gefühl mit dem Intellekt durchgeht" (Adickes, welcher übrigens keineswegs das Gefühlsleben gering schätzt wie andere Freiheitstheoretiker, l. l. S. 176).[2]) Wie, wenn der Indeterminist

[1]) Um aus den Begriffen Reue, Schuld usw. die ethischen Momente und das Anderskönnen zu streichen, dazu bedürfte es nicht des gemachten großen Verstandesaufwands. Es steht von vorne herein fest, daß die Erkenntnis nie auf sie treffen könnte. Das Leben geht nicht in die Formen des Verstandes ein. Und daß, was dieser nicht faßt, dennoch tatsächlich sein könne, gibt man wohl zu. Oder sollte man wirklich glauben, daß ein Anderskönnen, so es ein solches gäbe, auch erfaßt werden müßte?

[2]) Manchmal scheint es indes fast, daß auch mit dem Det. das Gefühl durchgehe. Wenn nämlich der Mensch reflexionslos vorgeht, so spricht seine lebendige Natur, ohne daß es notwendig wäre, daß er sich selbst dabei belausche. Die Natur „handelt" sozusagen für ihn. Von naturwegen ist der Mensch Indeter-



von seinem Gegner behauptete, daß ihm der Intellekt mit dem Gefühl durchgehe? —

Das subjektive Element scheidet bei theoretischer Betrachtung notwendig aus, was wunder, wenn der Determinismus das nicht finden kann, was nur unserem

---

minist, wenigstens fühlt er sich so. Und der Determinist hat fortwährend seine Instinkte zu korrigieren. Wo er sich unbeachtet läßt, spricht ohne Einspruch seine indet. Natur. Sollten wir Unrecht tun, wenn wir z. B. nachstehende Sätze als solch unbewachten Augenblicken entschlüpft betrachten?

„Wohl ist er (der Verbrecher) ein Produkt der Gesellschaft, aber es ist sein Wille, der sich zu diesem Produkt hat machen lassen, sein ist die Trägheit usw.“ (Ziegler, Sittl. Sein u. Werden, S. 73.) Warum nicht: „hat machen lassen müssen“?

„Er hätte den Posten nicht zu übernehmen brauchen, hat er es aber einmal getan, so muß er auch die Konsequenzen daraus ziehen usw.“ (Adickes, l. l. S. 238.)

Hat er den Posten nicht übernehmen müssen?

„Durchaus muß man sagen: wer ein anderer werden will, der kann es; nur muß es freilich ein ernsthafter Wille sein, der auch die Mittel will, die zum Ziel führen.“ (Paulsen, Ethik, S. 434.) Aus dem Willen folgt das ursächlich in ihm angelegte Können und dabei erlebt er sich sicher frei. Freilich das Wollen liegt nicht in seiner Macht. Ist aber durch den Willen auch das Wollen der Mittel ursächlich festgelegt, oder steht es ihm frei, sie zu wollen?

„Aber wie er dieses Stammkapital verwendet . . ., wie er die ihm gebotenen Gelegenheiten benutzt zum Guten oder zum Bösen . . ., das liegt, sagen wir, in seiner Macht, das hängt von seiner Persönlichkeit ab . . . Darin zeigt sich die Ausdauer und der Ernst seines sittlichen Lebens oder seine Gleichgültigkeit . . .“ (Offner, Die Willensfreiheit, S. 67.) Also er hat es in seiner Macht, entweder ernst oder gleichgültig sich zu benehmen. Mehr behauptet der Indet. nicht. Der Determ. vergißt, die unmittelbare Sprache seiner Natur erst umzudeuten. Denn das Anderskönnen steckt auch ihm sozusagen im Blut.

Subjekte eigen ist! Soll es aber darum nicht da sein, weil er's nicht finden kann?

Der Strafbegriff endlich zeigt ebenfalls entsprechende verschiedenartige Auslegung. Indem der Determinismus seinen Inhalt beschneidet (natürlich damit den Umfang vergrößert und, wenn konsequent, auf alle Natur ausdehnt) und das Merkmal der Vergeltung als auf die Vergangenheit abzielend entfernt, um ihn um so mehr in seiner Bedeutung für zukünftiges Geschehen zu würdigen, streicht er ebenfalls jenes Element, das nicht dem Verstande, sondern dem lebendigen Sein entstammt, und das er nie entdecken kann, weil es dem für den Verstand transzendenten Subjekt angehört. Der Indeterminismus lehrt ja allenthalben, daß ein innerer Drang den Übeltäter antreibt, selbst die Vergeltung zu suchen, daß dieser die Strafe als solche gerecht findet und von ihr Ausgleich der Gerechtigkeit — die Themis wird mit einer Wage dargestellt — und Versöhnung erwartet. (Siehe Stange, l. c., II, p. 132.) Nicht Scharfsinn und Intelligenz lehnen sich gegen solche Fassung des Strafbegriffs auf, sondern das Gewissen. Dies allein sagt, daß es ungerecht sei, einen Menschen zu strafen, der die entsprechende gegensätzliche, also normgemäße Handlung nicht vollführen konnte. Der Verstand findet es ganz in Ordnung, daß überall da gestraft werden müsse, wo dies die Sicherheit des Ganzen und dessen Wohl erfordere und, ein Gegenmotiv gegen Überhandnahme ordnungswidriger Taten zu schaffen, sich als notwendig erweist im allgemeinen Interesse, auch weiterhin, daß man alle Unsittlichen als

Kranke behandle.[1]) Aber was das dunkle Gefühl eben sagt, kann nie den klaren Aussprüchen des Verstandes gegenüber Geltung beanspruchen. Vergeltung als Relikt des tierischen Rachetriebes könne überhaupt nicht als sittlich gelten; sie kennzeichne die primitive Sittlichkeit weniger hochstehender Kulturvölker, sei in ihren rohesten Formen bei Naturstämmen heimisch, für den höherstehenden Kulturmenschen aber ein überwundener Standpunkt. Das Gefühl mag auch in diesem sich regen und Vergeltung als gerechte Folge der Tat verlangen; es muß überwunden werden wie manch anderes instinktives Begehren. Vernünftiges Nachdenken und Überlegen fordern das.

---

§ 2. Der Widerstreit zwischen Kopf und Herz.

Wir sind am Scheidewege! Dem alten Kampf, hier begegnen wir ihm wieder. Durch die Jahrhunderte ist er zu verfolgen und bis heute noch nicht ausgekämpft. Gelten Instinkte und Gefühle als an sich berechtigte Zeugen des Lebens, der Wahrheit und Wirklichkeit?

---

[1]) „Was macht es also nach alledem, daß wir den Verbrecher für einen Kranken ansehen, für ein Wesen, das durch eine innewohnende Notwendigkeit zum Bösen getrieben wird?" (Renard, Ist der Mensch frei? S. 115, Reclam.) Siehe auch Paulsen, Ethik, S. 429.

Rées Determin. nimmt eine Ausnahmestellung ein und weist die Verantwortung ab, da der Mensch nicht frei, sondern mit Notwendigkeit handle.

gilt ohne weiteres, was sie unmittelbar sagen? oder unterliegen sie der Kontrolle und Oberaufsicht des Verstandes? In der Triebwelt der psychophysischen Natur sind Triebe, Instinkte, Empfindungen durchaus selbständig und für Lebensweise und Gebahren kompetent und maßgebend; sie unterliegen keiner Inspektion und Korrektion durch das Verstandesvermögen, das überall nie ausfindig machen könnte, was dem lebendigen Wesen not tut und ihm Bedürfnis ist. Reflexionslos vertraut das Tier — menschlich gesprochen — seinen Trieben und Instinkten und damit sich selbst. Diese sind das Bedeutungsvollste, das Tier selbst. Erlebte es nicht also sich, vom Verstand könnte es nie Aufklärung erhalten über seine Natur.

Sollte ein Menschenwesen anders geartet sein? Was der Mensch seinem Wesen nach ist, sollte er's nicht auch in unmittelbaren, unreflektierten, d. i. instinktiven Erlebnissen erfahren? Kann er überhaupt anders als unmittelbar um sich wissen, wenn er sich selbst nicht vollständig unbekannt und damit ein Unding lebendigen Seins sein soll? Das Leben, das Unmittelbare, das sind wir selbst. Und wer Gefühl und Gewissen und all die Wertinstinkte als Zeugen seiner Natur, als die einzigen, welche über uns Aufschluß zu geben vermögen, zurückweist, sie Täuscher und Lügner nennt, der vermeine nur ja nicht, daß der Verstand ihm Rede stehen könne über sein Wesen. Gut nur, daß dies Zurückweisen nur theoretisch möglich, das Leben kehrt sich daran nicht. Was der einzelne von sich halten mag, er ist und bleibt, was er nun einmal ist. Was wir um uns wissen, sind diese un-

mittelbaren Erlebnisse.[1]) Diese, das sind wir selbst. Erkenntnis gibt es diesfalls nicht. Und die als „Täuschungen" gebrandmarkten Gefühle schwinden nie eher als wir selbst und, wenn der Determinist sie noch so sehr als solche durchschaut zu haben glaubt, er bringt sie niemals los. Es handelt sich um Ansprüche und Instinkte unseres Subjektes ähnlich jener von Hunger und Durst. Man möge auch diese mit gelehrten Theorien als Täuschung erklären. Wenn man dazu ißt und trinkt, dann wohl darf man's wagen. Und in der Tat leben und fühlen Deterministen wie Indeterministen und suchen ihren Subjektsbedürfnissen wie diese genug zu tun, weshalb die Theorie vollständig unschädlich ist. Das praktische Instinktleben ist durchaus selbständig, empfängt von der Intelligenz keine Korrektive, schert sich kaum darum. Bedürfnisse bleiben eben Bedürfnisse und Leben bleibt Leben und was es zu seiner Erhaltung fordert, streitet keine Vernünftelei ihm ab. Es weiß sich durchaus kompetent in Auswahl des ihm Tauglichen und hat im Verstande nur den Führer als Diener.[2]) „Denn nie wird das Erkennen, welches in der Wissenschaft tätig ist, des ur-

[1]) „Jeder Akt des freien Wollens ist ein ursprüngliches Faktum, welches eben deshalb des Beweises nicht bedarf." (Sommer, Über das Wesen und die Bed. der Freiheit, S. 5.)

[2]) „Auch die Erkenntnis, so stolz sie emporsteigt, bleibt immer nur Mittel und Maschine . . ." „In dem Gemüte wohnt das Glück und der Friede und die treibende Kraft, die, von Erkenntnis gelenkt, als Wille ans Licht tritt usw." (Staudinger, Noumena, S. 143.)

Das Herz mit seinen Affekten ist der wichtigste und Hauptteil des Menschen. (Melanchthon.)

sprünglichen Erlebens Herr, das in dem unmittelbaren Wissen dem Gemüt gegenwärtig ist." (Dilthey, l. l., S. 171.) „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas." (Bl. Pascal.) Das Erlebnis steht über der Erkenntnis, und diese kann der lebendigen Natur nichts anhaben. Die Rechte des Herzens und Gemütes und Willens sind nicht nur anzuerkennen, sondern als die höheren unabhängig zu erklären und selbständig gültig gegenüber den Anmaßungen eines Intellekts, der Dinge zu leisten vorgibt, die er nie zu erreichen vermag. In ihnen stellt die unmittelbar erlebte, allerdings blinde Wirklichkeit unseres Wesens sich dar. Vollnaturen von reichem Leben sagten nie dem Herzen auf. Ein St. Augustin und ein Luther lassen sich von der theoretischen Vernunft nichts abzwingen und, was lebendig in ihnen spricht, kein Deuteln des Intellekts macht sie daran irre. „Wohl denen, die des Wissens Glut nicht mit dem Herzen zahlen." (Schiller.) Wer Freiheitserlebnis und Reue, Schuldbewußtsein usw. nicht als solche gelten lassen will, wie sie unbefangen in allen Menschen leben, der verzichtet damit überhaupt auf jegliche Aussage über uns selbst. Anderswoher kann ihm darüber keine Wissenschaft kommen. Wohl mag er sie als Täuschungen erachten, aber nachzuweisen vermag er sie als solche nicht, da wiederum die Erkenntnis ihn im Stiche läßt und nicht an das Subjekt heranreicht. Es wäre ja immerhin möglich, daß das Freiheitserlebnis Täuschung, daß überhaupt alles Täuschung wäre. Aufgedeckt aber könnte sie als solche nicht werden. Wir wissen über-

dies, daß die Natur redlich ist und ihre Instinkte nicht täuschen, sondern alles daransetzen, daß das Leben sich erhalte: Schließlich wäre auch eine vorgetäuschte Wirklichkeit als ebensolche Täuschung gleichwohl eine Wirklichkeit, und es ist nicht einzusehen, warum, wenn doch einmal etwas ist, nur Lug und Trug bestehen soll. Noch immer glaubt man, etwa eine bloße Erscheinung sei wahrscheinlicher als massive Wirklichkeit und weniger wundersam. Damit, daß überhaupt etwas ist, ist auch das Wunder da, ob es sich um Schemen oder hart im Raum sich stoßende Körper handelt. Auch erstere sind Wirklichkeit. Im übrigen sind Subjektserlebnisse von solcher Unmittelbarkeit, daß in ihnen die nackte Wirklichkeit selbst lebt; ihnen ist jeder Zweifel an sich selbst fremd. Sich selbst gut genug, werden sie nie sich zum Probleme. Die Täuschung konstatiert nur der Intellekt. Alles Nörgeln hat an jener Stelle aufgehört. Wir haben uns hinzunehmen als solche, die wir sind, und nichts kann uns über uns selbst gehen und die Befriedigung unserer Bedürfnisse. Wir sind nicht nur frei, sondern *wollen* es auch *sein*. Es ist naturgemäß, daß ein Sein sein wolle, was es ist, und sich selbst gut genug sei. Die Macht und Fähigkeit zum Guten kann keinem Menschen zur Last sein, während es bedrückend wäre, inne zu werden, daß das Sehnen nach dem Guten, das in der Seele uns brennt, vergeblich sei und durch uns selbst nicht zu stillen und zu heben. Du mußt bös sein und kannst nicht anders — ein entsetzlicher Gedanke! Du kannst dich selbst nur aufraffen, wenn es in deinen Wesen gelegen, daß du's

vermagst oder äußere Umstände dich zwingen oder vielleicht auch nicht — trostloses Dasein! Doch könnte es so sein. Du aber, der du gut bist, weißt, du könntest nicht anders und der Glaube an dich selbst wächst, oder: willst du die Sorge gut zu sein von dir wälzen, weil dein Wesen doch zum Guten treiben muß? Nein; es mag ja in meinem Wesen gelegen sein, daß es auch zu jener Sorge und Wachsamkeit bestimmt ist. Für jeden Fall gibt es auch für den Deterministen einen dunklen Fleck in jener Ursache des Handelns, eines oder mehrere x, die auch sein Blick nicht erreicht, so daß auch er einem blinden Etwas sich ausgeliefert sieht, von welchem er nicht sagen kann, was aus ihm als Wirkung hervorgehen wird.

§ 3. Freiheit, Sittlichkeit, Religion als lebendige Tatsachen und die Erkenntnis.

Freiheit bleibt ein Geheimnis, wie sie seit Malbranche oft genannt wurde, ein Geheimnis dem Intellekt. Aber sie existiert und steht als lebendige Tatsache fester als alle theoretische Erkenntnis, die sich mit der Einsicht in ihre Grenzen und Kompetenz und der weiteren vollauf befriedigen kann, daß das Sein weiter reicht als die Erkenntnis und unmittelbare Erlebnisse untrügliche Zeugen der Wirklichkeit sind. Es ist auch durchaus kein Widerstreit in uns zu konstatieren derart, daß wir Freiheit

neben Notwendigkeit als Gegensätze empfänden; im Gegenteile wohnen beide Welten in Harmonie und Frieden nebeneinander. Freiheit duldet aber, wie Lohengrin, nicht die Frage des Verstandes: woher? Fragt dieser, so zieht sie von dannen. Nur das Herz kennt sie, und es allein vermag sie festzuhalten. Der Kopf sieht nur die kausale Welt der Notwendigkeiten. Indem Subjektserlebnisse unmittelbar uns selbst verratende und darstellende Wirklichkeit sind, können sie nie mit Sinneswahrnehmungen, bzw. -täuschungen in die gleiche oder analoge Linie gestellt werden. Solche erzählen von Objekten, jene von uns selbst, wie Hunger und Liebe; es handelt sich um aller Menschennatur gemeinsame Erlebnisse, Bedürfnisse und Forderungen, weshalb diesfalls auch die Berufung auf das praktische Leben Bedeutung gewinnt, und jenen Zeugenwert, den ihm der Determinist abspricht, wirklich besitzt, um einen Fall, „wo der Glaube des Volkes, und wäre er noch so unerwiesen, bedeutend wie die Wahrheit wird". (Don Carlos III, 4.) Es ist begreiflich, daß der Mensch, welcher seiner Natur nach auf Erkenntnis angelegt, sich selbst nicht ohne weiteres aufgibt und das Licht dem Dunkel vorzieht. Aber er kann sich gleichwohl der Einsicht nicht verschließen, daß sein eigenes Wesen selbst im Dunklen liegt. Auch die Erkenntnis unterliegt sittlicher Selbstzucht und ohne ethisches Ideal wäre sie nur „müßige Befriedigung der Neugier". (Wundt, Ethik II, S. 193.) Daneben braucht sie sich selbst keineswegs geringzuschätzen; aber ihr Gebiet bleibt die Natur. Andererseits hüte man sich, die

Instinkte nach ihrem Wesen erkennen zu wollen, da sie doch unerkennbar sind. Das Gewissen mag „ebensowohl eine Weltkraft sein, wie diejenigen Kräfte, welche sich während der Wechselwirkung der materiellen Massen äußern" (Höfding, Ethik, S. 349) — wir können es nicht wissen. Jedenfalls aber sehen wir ein: „Die Welt ist nicht nach denjenigen Prinzipien konstruiert, welche unser Gewissen uns als die höchsten aufstellt." (Ebenda S. 349.) La conscience morale est „un instinct social infinement respectable. Mais elle n'est rien de plus, et c'est une égale inexactitude de la diviniser et de la mépriser". (Cresson, La morale de la raison theoretique, 1903, Paris, p. 274.) Doch von der raison theoretique gilt wohl das gleiche. Sie genießt aber im Gegenteil ein ungleich höheres Ansehen als ihr gebührt. Sie kann alles leisten, während den praktischen Instinkten mit allem Mißtrauen begegnet wird. Vertrauen auf die unmittelbaren Erlebnisse und den instinktiven Drang des Herzens! Wie es um uns sein mag, es hüpft keiner aus sich selbst heraus. Wo uns Einsicht fehlt, hat auch der Zweifel keinen Sinn; man mag an allem zweifeln, an Bedürfnissen aber nicht. Diese sind einfach da und wollen befriedigt sein. Indem wir das Reich der theoretischen Vernunft gegen die unmittelbaren Subjektserlebnisse abgrenzen, proklamieren wir keineswegs l'impossibilité de toute morale rationelle (Cresson, S. 288); aber „in der Ethik ist das Seelenleben nicht Objekt der Erkenntnis, sondern der Wertbeurteilung und normativen Gesetzgebung" (Messer, l. l., S. 283). Die

psychologisierende Ethik der theoretischen Vernunft mit ihrem Gebahren, als sei es an ihr, solche Maximen auszusinnen, die das größte Glück der größten Zahl möglich machen, maßt sich etwas an, was sie nie zu leisten imstande. Mit unserem Wesen muß alles ihm Nötige gegeben sein, es muß da sein mit uns zugleich; wir sinnen nicht unsere Natur erst aus. Und ist sie nicht von Natur aus erhaltungsfähig, so helfen auch wir ihr nicht auf, da keiner sich selbst Macht zu verleihen vermag. Er kann sie nur ausnützen. Ethische Forderungen sind so wenig wie der Hunger von einem klugen Kopfe ausgedacht und aufgebracht. Aber die theoretische Vernunft muß doch schon deshalb über dem Gefühle stehen, da sie erkennt, daß diesem der Vorrang gebühre. Einmal handelt sich's um keinen Vorrang: die Erkenntnis nimmt den ersten Rang im einen, die unmittelbare Aussage des Gemüts im andern Gebiete ein. Dann erkennt die theoretische Vernunft nicht, daß das Gefühl ihm vorzuziehen — sie hat keine Einsicht in die Natur des Subjekts — aber sie weiß ihre Grenzen auszumessen, und damit ergibt sich ohne weiteres die Kompetenz der Instinktserlebnisse. Diese leisten dann offenbar, was Erkenntnis nicht vermag. Wer nun Determinist ist, mag dieser seiner Überzeugung gemäß immerhin auch von uns glauben: „Il est impossible de prouver à ceux qui méprisent la raison theoretique — was wir aber nicht tun — qu'ils ont tort de le faire et n'ont pas le droit de lui préférer leur sentiment“ (Cresson, S. 275) — wir glauben immer noch daran, daß man Wahrheit durch Tatsachen, Gründe

und Beweise gewinnt, nicht aber auch sie oder ihr Gegenteil ursächlich in unserer Natur begründet sei.

Wundt schreibt einmal: „Wenn es wirklich so stünde, daß ein Leugner der Willensfreiheit die Gültigkeit des Gewissens, die Grundlage unserer ganzen Moral in Gefahr brächte, und wenn trotzdem der sonnenklare Beweis zu liefern wäre, daß der Wille nicht frei sei: die Wissenschaft müßte ihren Weg gehen." Unzweifelhaft, aber der sonnenklare Beweis ist und wird nicht erbracht. Die Erkenntnis unternimmt Unmögliches, wenn sie an das Subjekt sich wagt und, was sie erkennt, muß Notwendigkeit sein, weil sie nur Objekte erfaßt, also das, was wir nicht selbst sind, alles aber, was wir nicht selbst sind, sich als notwendig darstellen muß, d. i. als Fremdes, außer uns. Dann kann niemals die Erkenntnis das lebendige Sein in Gefahr bringen, wie wir bereits klarzulegen suchten. Unser Wesen ist, was es ist, unbekümmert um unsere Meinung. Ist es frei, keine deterministische Überzeugung ändert daran etwas. Wie wir das Sein uns nicht gegeben, ändern und nehmen wir es nicht. „Einen Räuber der Willensfreiheit gibt es nicht, ist ein Wort Epiktets." (Marc Aurel, Betrachtungen XI, 36.) Wo unser Begreifen endet, da eben beginnt unser lebendiges Sein. Die Natur unseres Intellekts ist nicht so geartet und eingerichtet, daß es erfaßbar wäre. „. . . das Leben ist zum Glück reicher als die Begriffe und der Mensch mehr als seine Meinung." (Simmel, Thom. v. Aqu. u. Kant, Kantstud. VI, S. 16.)

Ähnliche Bewandtnis wie mit der Sittlichkeit hat es

mit der Religion. Auch gegen sie kämpft der Intellekt — der recht wohl ohne sie auszukommen vermag — vergeblich an. Kein kluger Kopf hat sie erfunden, keiner theoretisiert sie hinweg. Religion ist ein Grundbedürfnis unseres Wesens, ein natürlicher Zug zum Unendlichen, Heiligen, zu Gott, ob sie im Theismus, Pantheismus oder wie immer sich ausspricht. Der Mensch ist von Natur religiös, so sehr, daß vorzüglich auf niedrigeren Kulturstufen die Religion „den dauernden Untergrund der intellektuellen Entwicklung" (siehe Dilthey, l. l., p. 117) bildet.[1]) Der Gottesgedanke ist genau so ursprünglich und durch das tiefste Bedürfnis des Menschen schlechthin gegeben wie das sittliche Gesetz und stirbt nicht eher als der Mensch selbst. Daher auch ihre Universalität gleich dem sittlichen und Freiheitserlebnis. „Keine Zeit bestand, in welcher der Mensch nicht im Gegensatz zu seinem armen Leben Bilder von etwas Reinerem und Vollkommenerem besaß" (Dilthey, a. a. O., S. 173) und ein Gefühl für das Unendliche (Schleiermacher). Diesfalls ist der „sensus communis", „common sense", consensus gentium Zeugnis eines allen Menschen gleichartigen Subjektes. Religion als formale Tatsache ist so allgemein wie die logischen und ethischen Formalforderungen. Sie gehört

---

[1]) „Der Wilde atmet in einer religiös getränkten Atmosphäre . . ." (Bastian, Die Lehre vom Denken, S. 109.) Der Kulturmensch wird sie nie entbehren können, wie sie sich auch wandeln mag. Das Menschenwesen fühlt sich als Zweig eines großen Baumes, das „süße, schöne Wunder" Ich verlangt nach einem heiligen Grunde des Seins wie nach Luft die Lungen; es fühlt sich gedrängt, wie vom Wandertrieb der Vogel.

zum Menschen wie Flügel zum Vogel. Tatsache ist weiters, daß alle Völker ihr Gut und Bös in Beziehung bringen zu einer höheren Macht (Weitz-Gerland, Anthr. d. Naturvölker; Schneider, Die Naturvölker). Universalität ist sonst gewiß kein Merkmal der Wahrheit, ob auch die minderwertige Masse vielleicht das kleine, aber vollwertige Häuflein niederringt. „Pauci ac ferme optimus quisque Hannoni adsentiebantur, sed, ut plerumque fit, major pars meliorem vicit.“ (Livius, ab urbe cond., lib. XXI, III.) Indes allgemeine Bedürfnisse sprechen doch eine glaubhafte Sprache. Und eine bestimmte Natur muß ja dem Menschenwesen zukommen. Nichts fliegt von außen in den Menschen hinein, nichts ist von außen an ihn herangebracht, da es sonst ewig Fremdkörper in ihm bliebe. „Göttlich ist die Religion einem jeden Menschen nur insoweit, als sie in ihm selbst ein Werk seiner selbst ist.“ (Pestalozzi, Meine Nachforschungen usw., Seyffarth, Bd. X, S. 193.) Glaube kann somit nichts anderes sein als das Vertrauen auf die Sprache unserer praktischen Natur, Glaube daran, daß den unvertilgbaren Bedürfnissen nach Glück und Unendlichkeit und schließlichem gerechten Ausgleich von Arbeit und Geschick Erfüllung werde. Er bedeutet also nicht etwa einen geringeren Grad der Erkenntnis, da „die Betätigung einerseits des Wissens, andererseits des Glaubens überhaupt nicht in einer und derselben Linie liegen“. (Liebeck, Lehrb. d. Religionsphilos., S. 219.) Auf unserer praktischen Natur liegt der Schleier des Geheimnisses für den Intellekt. „Wenn die Frage geschieht, was meinst du mit dem Laute Gott, so lasse ich einen

alten Deutschen, Seb. Frank, antworten: „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer, im Grunde der Seelen gelegen." Ein schönes, tiefes Wort." (J. Paul, Levana.) Die unmittelbaren praktischen Erlebnisse empfangen ihre Geltung nicht erst durch theoretische Beweise, sondern sind gültig an sich und unterliegen keiner Kritik — Triebe gelten ohne Sanktion seitens des Verstandes. Wie die Pflicht sich gründet „auf einem — für sich selbst apodiktisch-gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze" (Kant, Kr. d. pr. V., S. 171, Reclam), so sind Religion und Freiheit an sich gültige Tatsachen, die durch theoretische Beweise weder Gültigkeit erlangen, noch verlieren.[1]) Die Natur — auch die psychophysische — ist nicht auf den Intellekt gestellt.

Es steht also nunmehr fest, daß die Freiheit die erlebte Zuständigkeit unser selbst und wirklich ist wie andere Erlebnisse, zugleich aber theoretisch nicht analysierbar. Niemand kann behaupten, noch nachweisen, daß es ein solches Sein nicht geben könne. Es ist nicht Naturgesetz, daß es nur Wesen nach den bekannten Naturgesetzen geben könne, nicht einmal," daß es überhaupt eine Welt geben muß, sondern erst, wenn sie existiert, wird das Kausalgesetz für ihre Teile untereinander gültig" (Simmel, Moralwiss. II, p. 141). Und ein dunkler Punkt liegt nun einmal an der Stelle des Seins, die wir Mensch nennen.

[1]) Kants Glaube (cf. Kr. d. Urteilskr., S. 373 u. 374, Kehrbach) als „moralische Denkungsart der Vernunft" mutet sehr theoretisch an; er beruht auf einem Schluß, wie Simmel nachweist (Ztschrft. f. Philos., Bd. 119). „Der religiöse Glaube an Gott ist eine Art des inneren Daseins, ein Zustand der menschlichen Seele, eine Tatsächlichkeit". (Simmel, ebenda, S. 19.)

Will dies Etwas auch in die Welt unseres Begreifens nicht passen, so ist damit keineswegs ausgemacht, daß es überhaupt nicht passe. Weil es nicht nach logischen Mustern gebildet, so braucht es deshalb noch lange nicht widernatürlich, noch übernatürlich im Sinne des alten Schulbegriffs zu sein. Jedenfalls hat alle Kritik an ihm als dem nur Erlebten ein Ende. Je heller die Fackel der Erkenntnis brennt, um so deutlicher wird dieser dunkle Fleck sich zeigen und gerade den schärfsten Augen ist er nie entgangen. All die Vorwürfe nun, welche der Determinismus zumeist mit Recht dem Indeterminismus gemacht, treffen offenbar nur jene Freiheit, wie sie in den Köpfen der Verfechter der Lehre vom Anderskönnen existiert, nicht aber die lebendige, die niemals in einem Kopfe angetroffen werden kann. Wie schon gesagt, war auch der Indeterminismus der Meinung, Freiheit erklären zu können. Er schnitzte allerhand Bilder einer solchen. Und da kamen denn jene logischen Schreckgestalten heraus wie Willkür, Ursachlosigkeit, liberum arbitrium indifferentiae. Logisch korrekte Bilder konnten ja nicht entstehen, da solche nur deterministische sein könnten. Die Art von Sezessionsmalerei kam schließlich in bösen Ruf und gilt heute mit gutem Grund als nicht mehr salonfähig. Nun aber ist unsere Freiheit keine von all denen, wie der Verstand sie erfaßt. Es kann uns gar nicht einfallen, sie erklären zu wollen. Nur die erlebte ist wirklich. Sie spricht wohl vom Anderskönnen — und warum soll das nicht möglich sein! — nicht aber von einem Handeln aus Zufall, nicht von Laune und Willkür, von

einem indifferenten Ich u. dergl. m. Was also auch immer die deterministische Theorie gegen solche Lehren mit allem Rechte vorbringen mag, das kann uns nicht treffen. Der Determinismus kann gar nicht einmal verlangen vom Indeterminismus, daß er seine Behauptung theoretisch beweise.[1]) Was einem Subjekte mit einer Freiheit, wie sie die indeterministischen Theorien zu konstruieren pflegen, unmöglich wäre, kann ein solches, wie es als lebendiges wirklich ist, recht wohl vermögen. Es brennt unsere Erkenntnis in Begier, es zu verstehen, und erst die Einsicht löscht die Flamme, daß es unmöglich ist. Der Mensch ist nicht Erkenntnis, noch das, was er erkennt, sondern ein lebendig sich entfaltendes, schaffendes, handelndes Wesen mit Gefühl und Bedürfnis.

[1]) Solche Dialoge, wie sie da und dort, z. B. bei Renard („Ist der Mensch frei?", S. 43, Reclam) zu treffen sind, beruhen auf der falschen Voraussetzung, daß, wenn der Indeterm. die Wahrheit hätte, er sie doch auch müßte logisch beweisen können. Er kann sie aber offenbar nur haben, wenn er sie nicht beweisen kann. Auf solchen Wegen kommt man nicht zum Ziel. Das Merkwürdige ist, daß der Indeterminist der determ. Zumutung folgt, ob er sich doch sagen müßte, daß er so mit seinem Gegner nie zurecht kommt. Der hat ihm unbedingt voraus, daß er seine Behauptung auch theoretisch beweisen kann, was er nicht vermag. Auch in dem Falle, daß Freiheit ausgemachte Tatsache ist, wird der Verteidiger des Indet. seinem Gegner nur so erwidern können, wie er das jetzt tut, da sie noch Gegenstand des Zweifels ist. Deshalb beweist ein solcher Dialog nichts für und nichts gegen die Freiheit.

Kapitel V.

Unsere Freiheit als rein praktische und die Argumente des Determinismus.

§ 1. Der Intellekt und sein Verhältnis zum Problem überhaupt.

Wenn wir uns auch gegen all die zum Teil vernichtenden Hiebe, welche der Determinismus gegen den theoretischen Indeterminismus führt, nicht zu verteidigen haben, so ist doch gegen die intellektualistische Fassung der ethischen Tatsachen, die Verkennung der rein subjektiven Erlebnisse, die nie in Verstandsbegriffe eingehen, sowie gegen die Meinung, daß das Sein mit der Sphäre der Erkenntnis in eins zusammenfalle, manches einzuwenden. Denn gerade das, was jene Subjektserfahrungen als solche charakterisiert, geht notwendig dann verloren, wenn man sie unter die logische Brille nimmt, die überall nur den objektiven Teil der Tatsachen zu zeigen vermag. „Nacht muß es sein, wo Friedlands Sterne strahlen." Und so zeigen auch die lebendigen Erlebnisse unseres Wesens beim Lichte des Verstandes

sich nicht. Nacht ist es, wo des Lebens Sterne glänzen. Kein Sehen und Schauen, nur lebendiges Leuchten! Erst wenn die Sonne untergeht, wachen auf die Sterne. Und wer sich selbst entdecken will, suche sich nicht beim Sonnenlicht der Intelligenz. Er lasse die logische Betrachtung. Denn nur da, wohin sie niemals reicht, kündet sich schaffendes Leben.

Nach all dem läßt sich nun wohl verstehen, warum gerade die größten Denker und scharfsinnigsten Männer, sowie solche, in deren Wesen der Intellekt durch Anlage oder Erziehung zu einseitiger Höhe sich entfaltete, im Determinismus die Wahrheit erblicken, warum überwiegend praktisch veranlagte Naturen, Dichter und Helden zum Indeterminismus neigen,[1]) endlich warum harmonische Vollmenschen nie aus einem gewissen Zwiespalt herauskommen,[2]) mit dem Herzen die Freiheit bekennen, mit dem Kopfe leugnen. (St. Aug., Kant.) Aller Verstand kann ohne Kritik des eigenen Vermögens nur zum

[1]) Ein Spinoza und ein Lessing z. B. sind als Deterministen ebenso begreiflich, wie ein Pestalozzi als Indet. oder ein J. Paul, wenn er ausruft: „Die Transcendentalphilosophie soll mir das Herz nicht aus der Brust reißen."

[2]) Wie St. Augustinus und Kant, so hat auch Aristoteles das Geschick erfahren, bald die Reihen der Indeterministen, bald die ihrer Gegner zu zieren.

„Daß du so geworden bist, ist deine eigene Schuld infolge deines Lebenswandels." „Ob man tugendhaft oder lasterhaft wird, ist ein Werk der Freiheit." (Aristoteles, Eth. Nik. III, 7 — conf. Siebeck, Gesch. der Psychol. I, 2, S. 105.) Löning (l. l., S. 273) und Volkmann (Psychologie) zählen den Stagiriten den Deterministen bei.

Determinismus führen, und je schärfer er ist, um so heiliger gilt ihm die Notwendigkeit des Geschehens. So muß der Determinismus zum Teile geradezu als Zeuge außerordentlicher Geistesschärfe und hoher intellektueller Begabung gelten; seine Verteidiger waren es, welche die Gesetze der Natur aufdeckten und die heutige Naturwissenschaft, Mathematik und Technik schufen.[1]) Doch eine Kraft, so groß sie sei, sie kann nur dann zu Erfolgen führen, wenn sie recht geleitet, nur da, wo sie

[1]) Man wird es kaum verwunderlich finden, warum heute der Det. als einzig wissenschaftlich zu rechtfertigende Theorie angesehen wird. Die Naturwissenschaften beschuldigt man. Die Ansicht ist wohl teilweise berechtigt. In der Begeisterung für die methodischen Prinzipien der Naturwissenschaft, angesichts ihrer fruchtbaren Anwendung und im Vertrauen auf ihre Leistungsfähigkeit, im Eifer, allem nach den Grundsätzen der Entwicklungslehre beizukommen, schoß man übers Ziel hinaus, wie das immer ist, wenn etwas Neues in der Welt erscheint. Einseitigkeit ist stets die Folge. Das Neue nimmt gefangen, man sieht das Alte nicht mehr, bis man mit dem Novum älter geworden. Ist es weise, daß das Alte mit Zähigkeit sich zu erhalten strebt — dadurch werden Kaskaden im geschichtlichen Werden hintangehalten — so nicht minder, daß das Neue mächtig auftrete; es findet im Knochenwerk des Gewöhnten harte Gegner und braucht schon Kraft, um nicht unbeachtet zu fallen. Der Gegner lehrt die Augen offen zu halten. Seien wir dankbar für das großartige Tatsachenmaterial, das die empirische Forschung der letzten Jahrzehnte uns gebracht. Der Mißbrauch ihrer Prinzipien gleicht sich nicht nur aus, sondern auch die Geisteswissenschaften werden ihren Vorteil ziehen. Die Reaktion tritt von selbst ein, wenn es da und dort kein Schrittchen mehr vorwärts gehen will. Die Hauptquelle der determ. Lehre ist „die moderne Kultur mit ihrer einseitigen Entwicklung der intellektuellen Kräfte auf Kosten anderer Fähigkeiten" (Höffding, Ethik, S. 142). Es gilt der Kopf zu viel, das Herz zu wenig.

einen Angriffspunkt findet, nur innerhalb einer gewissen Machtsphäre. Alles vermag auch das Denken nicht zu leisten.

---

§ 2. Der dogmatische Glaube an die Allmacht der Erkenntnis.

Der Determinismus vergaß etwas, was er hätte nicht unterlassen sollen, ehe er seine wirklich scharfsinnigen Untersuchungen angestellt. Er bewies darauflos im dogmatischen Glauben an die Allmacht der Erkenntnis „ohne vorangehende Kritik des eigenen Vermögens" (Kant, Kr. d. r. V., S. 29, Reclam). Auch unterließ er nachzuweisen, woher ihm die Berechtigung komme, das praktisch-ethische Moment einfach aus seinen Begriffen zu eliminieren. Das kann nicht so kurzweg und willkürlich geschehen. Ohne weiteres ist auch nicht einzusehen, warum die rein sittliche Beurteilung (also die gefühlsmäßige, instinktive) minderwertiger als die logische sein und von dieser ihre Direktiven empfangen sollte. Freilich das Begreifen und Verstehen hat auf dem Gebiete rein ethisch-praktischer Beurteilung aufgehört.

„Aber etwas «Begreifliches» durch etwas «Unbegreifliches» zu ersetzen, sich also selbst die Erkenntnis zu verschließen, widerstrebt dem menschlichen Verstand." (Müffelmann, l. l. p. 50.) Auch unsere Bemühungen um das Problem entstammen nur dem Bedürfnis nach Erkennt-

nis, keinem anderen. Aber obiger Einwand ruht doch offenbar auf der Voraussetzung, daß partout alles erkannt werden müsse und das Recht des Verstandes unbeschränkt sei. Widerstrebt es nicht noch weit mehr dem menschlichen Verstande, sich die Erkenntnis zu verschließen, daß diese auch ihre Grenzen habe? Ist nicht alle Natur so geartet, daß ihr Wesen, ihr ganzes Sein im Dunkeln lebt und durch die Sprache blinden Dranges geleitet wird? so, daß sie, soweit erkennend, nur die Objektswelt zum Gegenstande hat? daß die einzige Kunde, welche sie von sich selbst empfängt, nur in den unmittelbar bewußten Erlebnissen besteht und keine Erkenntnis an das Subjekt heranreicht?. Damit ist der Würfel gefallen und zwar zugunsten der Beweisführung des Indeterminismus. Und doch ist die deterministische Argumentation gegen die Freiheitslehre zu großem Teil wohlberechtigt. Sie kämpft eben dabei nicht gegen die lebendige Freiheit, sondern eine solche, wie sie der Indeterminismus konstruierte. Denn auch dieser vermied den Fehler des Determinismus nicht. Auch ihm ist's um ein Begreifen zu tun; auch er meinte tatsächlich zu verstehen, wie es bei jenem Andershandelnkönnen zugehe, auch er schuf einen Freiheitsbegriff. Dies Wort ward aber für ihn zum Verhängnis, zum offenen Widerspruch. Denn eine begriffene, erfaßte Freiheit kann es nicht geben. Erst all die Mühe, welche ein indifferentes x ausgesonnen, besondere Arten von Ursachen erfand und an deren Wirklichkeit glaubte, war vergeblich. Die ursachlose Freiheit ist gleichfalls nur ein

Hirngespinst. Kurz, die theoretischen Begriffe, wie sie der Indeterminismus von Freiheit entwarf, sind samt und sonders nur Phantasiegebilde. Und es konnte dem Determinismus keine schwere Aufgabe sein, sie als solche aufzudecken. Wenn er so Sieger wurde über diese konstruierte Freiheit, die keine ist, so ist er das deshalb noch lange nicht über jene, wie sie als lebendige existiert. Und nur als solche kann sie in Betracht kommen. Er zerstörte nichts weiter als ein Gebilde der Intelligenz, nicht das Leben. Die Frage kann nie sein: wie sieht ein mit Freiheit des Anderskönnens begabtes Wesen aus? sondern nur: wie muß solche Freiheit existieren, sofern sie existiert? Gilt das Erlebnis der Freiheit? ist sie als erlebte auch wirklich? Gelten die praktischen Beweise? Ist die theoretische Vernunft berechtigt, die unmittelbaren Erlebnisse zu Täuschungen zu degradieren? Kann sie überhaupt eine Antwort geben auf die Frage nach der Freiheit oder überschreitet sie, so sie das versucht, ihre Grenzen? Ist Freiheit wenigstens möglich? U. dergl. m.

---

§ 3. Die logische Interpretation des Anderskönnens und die ethischen Phänomene.

Das Anderskönnen werden wir in unmittelbarem Erleben und Bewußtsein inne. Es sagt aber nicht, daß wir nur dann anders handeln könnten, wenn die Ver-

hältnisse andere wären oder wir und unser Charakter, nicht, daß zwei Fälle wohl denkbar, aber nur ein bestimmter Fall möglich, auch nicht, daß wir anders könnten, sofern wir anders zu wollen vermöchten, daß wir die Bestimmtheit zu gewissem Handeln einsähen, so wir nur alle Bedingungen durchschauten, daß nur Unwissenheit uns etwas vorspiegle, wie der Determinismus behauptet. Von all dem sagt das Erlebnis gar nichts. All das sind Aussagen des Verstandes.

Wir selbst, sofern uns Freiheit zukommt, können diese nie als Verstandesaussage, sondern nur als erlebte Zuständlichkeit unmittelbar erfahren. Und so ist es auch. Das Anderskönnen ist unmittelbare Selbsterfahrung, nicht logische Einsicht, ein Bewußtsein des Könnens, der Macht, nicht ein Gedanke der Möglichkeit. Das unmittelbare Leben und Schaffen schaut nicht sich selbst und erfährt seine Zuständlichkeit und Fähigkeit nicht erst durch Beschauen seiner selbst, sondern in lebendiger Unmittelbarkeit, reflexionsloser Selbstgewißheit. Der Mensch ist und benimmt sich nicht als solcher, als welchen er sich erkennt oder gar erst auf Grund und gemäß dieser Erkenntnis nicht als der, wie ihn die Erkenntnis vorgemalt, sondern als lebendige Wirklichkeit, als welcher er existiert, als lebendige Macht. Gerade, weil dieses Erlebnis wir selbst, die lebendige Wirklichkeit unmittelbar sind, nichts zwischen uns, weil wir nicht durch irgend ein Medium hindurch uns erst erfahren, sondern als tätiges Leben, als lebendige Tatsächlichkeit, wie sie ist, kann es nicht Lüge sein, hinter welcher erst die Wahrheit steckte. „Hinter"

dem unmittelbaren Erlebnis kann nichts mehr verborgen sein; denn dieses sind wir selbst, und nur eine Art der Wirklichkeit kann uns zukommen. Wenn das Erlebnis wir selbst sind, die Wirklichkeit lebendig sich als solche unmittelbar erfährt, als welche sie existiert, so müßten wir uns als Andersartige erleben, soferne wir in anderer Art als der erlebten frei wären. Erkenntnis kann täuschen, und wäre unser Selbst als erkanntes gegeben und so nur zugänglich, so wäre es möglich, daß wir von uns ganz etwas anderes hielten, als wir wirklich sind. So aber ist alle Täuschung ausgeschlossen. Das Erlebnis ist die unmittelbare Wirklichkeit selbst und kann nicht zugleich eine andere sein, ohne als solche erlebt zu werden. Wir besitzen uns sozusagen aus erster Hand.

Weil Freiheit also wirklich ist, muß sie auch möglich sein. Die Tatsache steht so sicher, wie die andere, daß die Natur nur im Sinne des ungehinderten Sichauswirkens nach den eigenen Gesetzen der Notwendigkeit frei ist. Wir haben das Bewußtsein, „in jedem Augenblicke und unter jeglichen Umständen so oder auch anders zu wollen" (Deussen, Metaphysik, S. 204), und es kann nicht Selbsttäuschung sein (ebenda, S. 205). Ein menschliches Subjekt im deterministischen Sinne müßte überdies erkennbar sein.

Die Zeugnisse, welche Reue, Schuld, Gewissen von der Freiheit geben, vermögen vom Verstande nicht entwertet zu werden. Sie sind der Ausdruck eben des lebendigen Seins, das dieser nicht erfaßt, und haben zu gelten als die Wirklichkeit, als welche sie erlebt werden.

In ihnen allein als Erlebnissen (nicht Erkenntnissen) erfahren wir uns als die, welche und so, wie wir sind, sonder Trug und Täuschung.

Der intellektualistische Determinismus reicht an unser Subjekt überhaupt nicht heran und dieses (seine Freiheit) steht doch in Frage. Die einzige Antwort kann nur das praktische, unmittelbare Erlebnis geben, bzw. die Wissenschaft, welche diese untersucht, also die Ethik, aber wiederum nicht jene intellektualistische Ethik, die nach Art der Naturwissenschaft vorgeht d. i. induktiv, und dabei alles findet und finden kann, nur kein menschliches Subjekt, deshalb auch keine Pflicht. Denn überall, wo nach dem Satz des Grundes erkannt wird, kann man nur auf die Objektwelt treffen. Jene Ethik treibt also Psychologie — ein pendant zum Psychologismus in der Logik — aber nicht Ethik, treibt Objekts-, aber nicht Subjektswissenschaft, welch letztere nur deduktiv vorzugehen vermag, indem sie „den ethischen Tatbestand, wie er vorliegt, zu analysieren und seine Abhängigkeitsbeziehungen festzustellen" (Störring, Moralphilos. Streitfragen, 05, S. 2) sich bemüht. Damit ist auch der Grund des tiefgreifenden Unterschiedes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften aufgedeckt. Das Freiheitsproblem gehört nicht ins Arbeitsfeld der ersteren. Diese reichen naturgemäß nicht an die „mysterious citadel of Will" (Sidgwick) heran, und dieser ist induktiv nicht beizukommen. Nicht nur, weil eine Eroberung durch den Verstand von vorne herein ausgeschlossen, da seine Waffen nur für eine kausale Welt des notwendigen Geschehens

eingerichtet sind und Verstand nie auf anderes, denn auf Notwendigkeit treffen kann, sondern weil die Intelligenz des Subjekts nie dies selbst zu erfassen vermag.

Aber wäre es nicht möglich, daß dies Unerfaßbare doch Natur ist, wie alle übrige und gilt nicht der Satz des Grundes für alle Wirklichkeit und alles Sein überhaupt?[1]) Man nähme diesfalls einfach an, daß, nachdem alle andere Welt kausal sich auswirke, auch dies allerdings nicht durchforschte Subjekt keine Ausnahme mache und schließlich vielleicht noch aufgedeckt werde; denn die Psychologie habe ihre Arbeit kaum begonnen. Nun aber ist die Psychologie Objektswissenschaft wie jede andere Naturwissenschaft, und deshalb ist alle Hoffnung vergeblich, daß je unser Subjekt Gegenstand der Erkenntnis werde, da dies aller Einrichtung der Natur widerspräche. Weiters statuieren ja die unmittelbaren Tatsachen den lebendigen Gegenbeweis, daß es mit diesem unerkannten

---

[1]) Begriffene Freiheit ist die Freiheit der Natur, die aber nicht die unsere sein kann, weil sie am unmittelbaren Bewußtsein des Anderskönnens auf unaufhebbaren Widerspruch stößt und unsere Natur sich dagegen auflehnt, was nicht möglich wäre, wenn Naturfreiheit die unsere wäre. Aller Trost und alle Erklärungen des Verstandes vermögen doch nie dies Erlebnis des Widerspruchs aus der Welt zu schaffen. Und wie schon gesagt, so wir frei sind, wie die Natur, muß unser Selbst begreifbar sein; es wäre dann dazu angetan, in die Verstandesformen einzugehen. Warum ist das nicht der Fall? Auch könnte solche Freiheit nur Ausleben nach Kausalgesetzen sein, warum ein Sollen? Steht aber fest, daß jedes Lebewesen sich nur blind erlebt, nicht aber die eigene Zuständlichkeit einsieht, so ist nicht nur die Naturfreiheit eine blinde, sondern auch unsere kann nur eine solche, demnach nur die unmittelbar erlebte, nicht eine erkannte sein.

„Stück Natur" die gleiche Bewandtnis habe, wie mit dem erkannten.

So haben wir's denn leicht: von einem Lande, das doch nie jemand zu erreichen vermag, lassen sich allerhand hübsche Märchen erzählen.[1]) Abgesehen davon, daß der Ernst und die Heiligkeit der Wissenschaft solch unwürdiges Vorgehen gewiß zu rächen verstünden, verbieten wir im Gegenteil jede Aussage der Erkenntnis über diese terra incognoscibilis als willkürlich ausgesponnene Metaphysik und hüten uns gerade vor jener Sünde, ob deren der Determinismus uns schmäht, selbst aber begeht, nämlich Behauptungen aufzustellen über das angebliche Wesen unseres Subjektes, die weiter gehen als die unmittelbare Selbstoffenbarung im Erlebnis gestattet.

Es ist eine schlecht begründete Meinung, wenn man vorgibt, einzusehen, daß wir und unser Wille kausal wirkende Naturkraft seien wie jede andere, wie es anmaßend ist vom Indeterminismus, wenn er vorgibt, das Problem theoretisch gelöst und Freiheit begriffen zu haben.

Die Frage der Freiheit ist gleichbedeutend mit jener nach der Natur unseres Wesens. „Is the self to which

[1]) Der Determinismus wiederholt Fechners Worte immer aufs neue, daß so Freiheit glücklich den Ort gefunden, an welchen ihr keine Erkenntnis zu folgen vermöge und wo sie deshalb vor Feinden sicher und friedlich geborgen sei. Es ist indes doch auch eine Erkenntnis einzusehen, daß das Leben weiter reiche als die Erkenntnis, alles Subjektsleben als instinktives durch sich selbst unerfaßbar sei und daß etwas recht wohl existieren könne, ohne sich zu begreifen. Und gerade das Erkannte könnten nimmer wir selbst sein; Subjekte sind blind.

I refer my deliberate volitions a self of strictly determinate moral qualities, a definite character, partly inherited, partly formed by my past actions and feelings, and by any physical influences that it may have unconsciously received; that my voluntary action, for good or for evil, is at any moment completley caused by the determinate qualities of this character, together with my circumstances, or the external influences acting on me at the moment — including under this latter term my presens bodily conditions? or is there always a possibility of my choosing to act in the manner that I now judge to be reasonable and right, whatever my previous actions and experiences may have been?" (Sidgwick, The methods of Ethics, London 1890, p. 62.)

---

§ 4. Über die Gleichheit der menschlichen Naturen.

Wir fanden, daß das menschliche Subjekt seiner Natur nach auf die Forderung und Erlangung des von ihm als sittlich gut, als gut schlechthin Gewerteten angelegt ist (wie alle andere Natur auf die Erreichung des ihr Zuträglichen) und daß ihm die sogeartete Natur als unwandelbare zukommt, daß es ein Wesen bestimmter Art darstellt, wie irgend sonst ein Naturwesen. Sonach kann desselben Freiheit nichts anderes besagen als ungehinderte, naturgemäße Selbstentfaltung, Macht sich selbst durchzu-

setzen, d. h. sich selbst zu erhalten, „Möglichkeit unter allen Umständen das Vernünftige zu tun" (Goethe). Freiheit vermag nie als Widerspruch mit sich selbst erlebt zu werden. Die Menschennatur ist allenthalben dieselbe und in sich bestimmt und beständig wie die irgend eines Naturwesens. Nach dem Determinismus aber ist sie dies keineswegs. Nach ihm ist das Menschenwesen nicht unveränderlich wie das einer Pflanze oder eines Tieres.[1]) Die böse Tat gilt ihm als die Wirkung des schlechten Wesens eines Menschen, als der Ursache, aus welcher sie folgt. Der Schlechthandelnde lebt seine Natur aus, ist also frei. Doch wie kommt es, daß dieser seine Freiheit als von Gewissensvorwürfen begleitet und als Widerspruch mit seinem Wesen erlebt? Freiheit kann nun einmal nicht als Widerspruch erlebt werden. Es gibt nämlich keine schlechte Menschennatur, überhaupt keine schlechte Natur, was schon dadurch erwiesen, daß auch das Gewissen des Bösewichts stets das gute, nie Schlechtes fordert. Dieser handelt nämlich gegen seine Natur und hat erst die Bedenken des Gewissens zu überwinden. Warum gilt er denn doch als frei? „Wenn nämlich nur der Sittliche frei ist, so ist nicht zu begreifen, wieso man für die Unsittlichkeit in irgend einem Maße verantwortlich sein könne, da doch Freiheit die Vorbedingung der Verantwortung ist." (Simmel, l. c. p. 290.) Nun das ist

[1]) „Die Beschaffenheit des Ich oder der Persönlichkeit ist aber bei den einzelnen Menschen, von denen jeder seine Eigenart hat, verschieden." (Petersen, Die Willensfr., Blg. 3. allg. Ztg., 1905, S. 444.)

eben das Bezeichnende der menschlichen Freiheit, daß sie nicht nur Selbstbestimmung ist wie jene der Natur, sondern zugleich Möglichkeit gegen die eigene Natur und Forderung sich zu benehmen, Möglichkeit der Sünde. Der Sünder, der die Macht besaß, der Tendenz seines Wesens zum Guten Genüge zu tun, unterließ dies, mühte sich nicht, so daß also doch ihm die schlimme Tat zur Last fällt. An diesem Sichmühenkönnen, an dieser rein lebendigen Arbeit, die weder erkannt wird, noch durch Erkennen geleistet, hängt der Kern des Rätsels der Freiheit. Ein Subjekt nach Art der Objektsnatur, fähig zu doppeltem Verhalten, ist ein Unding. Ursachen sind eindeutig. Indes kann ihm ein Sein zukommen, für welches diese zweifache Möglichkeit nicht eine Ausnahme, sondern die Eigenart seines Wesens, das ihm Naturgemäße bedeutet, so daß es sich ganz seiner Natur gemäß benimmt, wenn es die eine oder andere Möglichkeit frei auslebt. Handeln, nicht erkennen! riefen ein Goethe und Fichte uns zu. In blindem Regen und Rühren schafft die Spinne ihr Netz, die Biene ihre Wabe. So ist unsre sittliche Arbeit oder Trägheit ein rein lebendiges Gebaren. Und weil der Mensch sich gegen sich zu benehmen vermag, deshalb tritt uns in der Menschheit ein Sklaventum entgegen, wie es überall in der Natur, die stets ihre Gesetze auslebt, frei sich auswirkt, wenn nicht äußerer Zwang sie hemmt, nirgends anzutreffen ist. Wie kann der Determinismus diese Tatsache rechtfertigen? Wie kann er den sich selbst bestimmenden Bösewicht zur Verantwortung ziehen, wenn dieser seinem

Wesen nach nicht böse ist, also nach deterministischen Begriffen seine Natur nicht auslebt, demnach auch nicht deterministisch frei ist? Das tut er doch und gerade mit der Begründung, daß er frei sie begangen, daß er, daß sein Wesen Täter der Tat sei. Wenn nämlich seine Voraussetzung nichtig ist, fällt auch sein Schluß. Es vermag die Tatsache, daß ein und dasselbe Menschenwesen sowohl zu guten als zu schlechten Taten frei sich bestimmt, nur durch den Indeterminismus erklärt zu werden. Freiheit ist die Möglichkeit zu sündigen (Malbranche, cf. Jodl, Gesch. der Ethik, S. 269). Und nach Proklus sind deshalb die Götter und die Tiere unfrei.[1])

---

§ 5. Vom Vermögen, der sittlichen Norm zu entsprechen.

Dürfen wir annehmen, daß auch der Mensch wie die Natur frei sich auszuleben vermöge, so muß ihm die Macht zukommen, naturgemäß, d. h. normgemäß sich zu

[1]) Die menschliche Natur ist beim Individuum so wenig variabel wie die eines rein psychophys. Lebewesens. In ihren Grundgesetzen kommt sie allen Menschen zu, aber in keinem anderen Sinne als in dem, daß jeder Mensch durch Grundgesetze sich als Mensch charakterisiert, wie jedes Tier durch ebensolche als Tier sich kennzeichnet, als organ. Wesen überhaupt. Dabei herrscht hinsichtlich der Menschheit keine geringere Mannigfaltigkeit wie in der lebendigen Natur. Man muß den Gedanken aufgeben, daß ein menschliches Subjekt dem andern gleich sei wie im Märchen der Igel seinem Weibchen. So monoton ist die Menschheit nun

betätigen. Besitzen wir diese Macht und in welchem Maße? Eine theoretische Antwort gibt es darauf nicht. Die alte theologische Frage, ob der Mensch aus eigener Kraft das Gute vermöge oder das non posse non pecare den Sachverhalt bezeichne, ist nie zu entscheiden. Es mag wohl gesagt werden, Natur, die Bedürfnisse schuf, gab auch Macht sie zu befriedigen, sie, die Flügel gab dem Vogel und die Sehnsucht, sich in den Lüften zu wiegen, gab auch die Kraft hiezu; vielleicht ist die Kraft gar das Ursprüngliche. Bewiesen ist damit nichts. Möglich ist's wohl, daß erst das Schwimmen *können* dem Schwimmwollen die Flosse gebildet, daß die Macht vom Trieb unzertrennlich.

---

einmal nicht. Abgesehen von dem psychophysischen Objekte und dem „Milieu", in welchem sich der Keim der Menschlichkeit entfaltet und verschieden entfalten muß bei deren Verschiedenheit, ist dieser selbst so verschieden wie ein Rettigkörnlein vom Apfelkern oder irgend anderem Samen. Aber es handelt sich doch allenthalben um Samenkörnlein. Die Menschen sind nicht farblose Wesen, vielmehr sind die Persönlichkeiten unendlich farbenreich, charakteristisch, oft einzigartig. Ihre Bedürfnisse und Selbsterhaltungsforderungen (Sittenforderungen, Gewissen) sind deshalb inhaltlich sehr verschieden. Den einen ist das, den andern anderes wertvoll zur Erhaltung. Aber alle spüren doch solche Forderungen und Bedürfnisse, alle fordern die gute Tat, welche ihnen auch als solche gelten mag. Keiner lebt im Bösen seine Natur aus, (Determ.) das gerade deshalb bös ist, weil es derselben widerspricht. Wohl mag dem einen als bös gelten, was ein anderer für gut findet — auch psychophys. Wesen verlangen verschiedenste Nahrung — aber Freiheit bedeutet nicht mehr als Fähigkeit, den Selbsterhaltungsforderungen des eigenen Subjektes genug zu tun. Für alle Menschen gültige *inhaltlich* fixierte sittl. Imperative kann es nicht geben; sie stellen ein Stufenreich der Entwicklung dar wie die Pflanzen- und Tierwelt, und ihre Erhaltungsforderungen und -bedingungen sind so mannigfach wie die der Naturwesen.

Nur die unmittelbare Erfahrung gibt noch eine Antwort auf unsere Frage. Es lebt die unbefangene Überzeugung im Menschen, daß er gut sein oder werden könne — die Natur täuscht nicht, und da im Leben die unmittelbare Wirklichkeit selbst sich inne wird, so gilt das Machterlebnis ebensogut, wie das nicht seltenere der Ohnmacht, welches besonders dann eintritt, wenn das Leben geschwächt wurde. Von sittlicher Allmacht sagt unsere praktische Natur nichts; im Gegenteil: das Bewußtsein eines nur beschränkten Vermögens zum Guthandeln spricht nicht minder lebendig. Und die Erfahrung bezeugt, daß auch der Gerechte des Tages siebenmal fällt. Bei aller sonstigen Möglichkeit des Andershandelns, müßte denn doch eine schlechte Tat mit Notwendigkeit vollbracht werden, wenn die sittliche Kraft der Selbsterhaltung nicht ausreicht, sie zu vermeiden. Und in solchem Falle gölte: „Wer redlich strebend sich bemüht, den können wir erlösen"; schuldlos ist der gute Wille. Das Erlebnis der Ohnmacht zum Guten, zu bestimmten Handlungen unter bestimmten Verhältnissen ist gewiß keine Seltenheit. Nicht jeder sittlichen Zumutung fühlt sich jeder gewachsen. Doch soweit die Überzeugung reicht, dürfte auch die Kraft reichen, da diese Grund der Überzeugung ist, unmittelbar erlebt wird in ihrer Wirklichkeit. Bewußte Selbsttäuschung, verschuldeter Mangel an „Selbsterkenntnis" ist deshalb nicht ausgeschlossen. Wenn Hebbel vom künstlerischen Schaffen behauptet, daß der Kraft nie die Erkenntnis, nämlich das Bewußtsein ihrer selbst fehle (Band XI, S. 82), so gilt auch, daß dem Bewußtsein des sittlichen Könnens als unmittelbarem

Innewerden der Zuständlichkeit unser selbst auch die reale Macht als lebendige Wirklichkeit entspreche. Es handelt sich dabei freilich um keine Erkenntnis, auch nicht um ein Glauben, sondern um unmittelbare Erfahrung. Und so setzen wir nicht: „Ich glaube", sondern: ich bin mir unmittelbar bewußt und der gültigen Überzeugung, „daß ich bei ernstem, energischem Wollen aus eigener Vernunft und Kraft meine praktischen und ethischen Pflichten erfüllen, mich zu einer sittlich tüchtigen Persönlichkeit ausbilden, die Aufgabe und Bestimmung meines Lebens immer besser vollführen kann und werde." (Unold, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, S. 89.) In keinem Falle erstreckt sich die Verantwortung auf ein ohnmächtiges Sein, das nicht selbst sich schuf. Tatsache ist, daß wir ohne Reflexion allen normalen Menschen die Fähigkeit zutrauen, den Normen zu entsprechen. Diese instinktive Zumutung entstammt unserem praktischen Wesen. Da sie die einzige Kunde von demselben ist, muß sie wohl gelten, wenigstens kommt keiner Erkenntnis weder die Befähigung, noch das Recht zu, sie anzuzweifeln. Das Leben ist ganz nur auf sich selbst gestellt.

---

§ 6. Der Mensch als Synthesis eines guten und bösen Prinzips.

So wenig nun die Menschennatur als solche in bestimmten Fällen schlecht ist, ebensowenig ist sie die lebendige Antagonie eines guten und bösen Prinzips. Gut und bös ist nur die Objektswelt, sofern sie tauglich oder unbrauchbar ist, der sittlichen Selbsterhaltung zu dienen. In allen Menschen lebt derselbe Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, und mit ihrer Nichtbefriedigung und ihrem erhaltungsfeindlichen Gebaren ist das Böse ohne weiteres gegeben. Das Böse ist keine aktive Macht. (Conf. Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins, S. 301.) Triebe aber sind an sich weder gut noch bös. Wie der Nahrungstrieb als egoistischer nicht schlecht ist, so der Gattungstrieb als sog. altruistischer nicht an sich gut (vergl. Vetter, Die moderne Weltanschauung, S. 87); er ist nichts mehr als l'amour machinal, wie Bayle sich ausdrückte (Feuerbach: „P. Bayle", herausgegeben von Bolin, 1905). Nicht um einen Kampf mit einem an sich Bösen, sondern um einen solchen der Selbsterhaltung handelt sich's; es gilt, die Triebnatur, die sich nach ihren Gesetzen auszuleben heischt, in die sittliche Ordnung der Norm zu bringen. Indes daß dieser Kampf nicht geführt werden muß, sondern vom Willen der Menschen frei gekämpft wird oder nicht, daß also ein absichtliches Betragen entgegen der eigenen Naturforderung möglich ist — wir vermögen es nicht zu fassen. Warum ist dem Menschen

die Erfüllung der Norm, die Heiligkeit, nicht durch Naturzwang gesichert, so daß er gegen sich fehlen kann und irret, was sonst alle Natur nicht vermag? Ein Herd von unlösbaren Rätseln ist das Menschenwesen. Sollte ihm etwa durch Freiheit die Möglichkeit werden, etwas zu schaffen, was ganz Werk seiner selbst und seiner Mühe? Soll er so Eigentum gewinnen können, das Natur nicht mühelos ihm gibt? Soll es an ihm liegen, sich einen Schatz zu schaffen, der ganz eigener Arbeit entsprießt, auf den er ein Anrecht sich gewinnt und der nicht wäre ohne freigewählte Mühe? Denn er muß dies Werk nicht vollbringen; es liegt ganz nur an ihm, und er könnte es unterlassen, und unterließ er's wirklich, so kann er die Schuld nicht auf den Urgrund des Seins abwälzen mit der Begründung, er hätte sich sein Wesen nicht selbst gegeben. „Nicht was der Mensch ist, nur was er tut, ist sein unverlierbares Eigentum."

Oder aber: ein Gott brachte nichts Besseres zustand. Er ringt, selbst leidend im Bösen zum Guten sich durch. Die Welt ist die beste (Leibniz) oder die schlechteste unter allen möglichen (Schopenhauer) und wäre noch besser gar nicht. Der Kopf plagt sich mit solchen Betrachtungen vergeblich ab; er kann keine Antwort finden. „Von dem Geheimnis des Bösen den Schleier zu lüften, ist dem Pantheismus so wenig gegeben, wie menschlichem Sinnen überhaupt." (Adickes, Charakter und Weltanschauung, S. 40.)

---

§ 7. Der Schluß vom Sollen auf das Können.

Das Bewußtsein des sittlichen Könnens, des „du kannst gut handeln" ist nur unmittelbares Krafterlebnis; nicht selten ist auch das gegenteilige der sittlichen Ohnmacht in bestimmten Fällen. Wie das Leben sich stets nur unmittelbar als erlebte Wirklichkeit erfährt und erfahren kann, nie aber durch Erkenntnis oder einen logischen Schluß, so kann es sich, was des Können betrifft, gleichfalls nur um ein unmittelbares Erlebnis, keineswegs um theoretische Überzeugung handeln. Ein Schluß vom Soll auf das Können ist ganz unberechtigt; das Sollen als solches garantiert nie, daß man ihm auch zu entsprechen vermöge. Das unmittelbare Bewußtsein als solches, die lebendige Überzeugung hat zu gelten. Das Leben bedarf keiner Stütze des Intellekts und keines Beweises. Es erfährt seine Zuständlichkeit unmittelbar. In keinem Falle aber könnte der theoretische Nachweis geführt werden, daß jeweils die sittliche Kraft zur Erfüllung der Anforderungen des Gewissens nicht genügt hätte. Dieses entzieht sich wie alles Subjektive dem Blick des Intellekts. Wer also dem unmittelbaren Erlebnis nicht vertraut und es für möglich hält, daß das erlebte Kraftbewußtsein der realen Wirklichkeit der vorhandenen Kraft nicht entspreche, vermag doch nie den Nachweis zu führen, daß dem so sei. Tatsache ist, daß die Menschen mit der unmittelbaren Überzeugung rechnen und sich ihr entsprechend beurteilen. Die Er-

lebnisse sind auch durch keine Erkenntnis auszutilgen. Nur das Gewissen und der Rechtssinn fordern, daß mit der gestellten Aufgabe auch die notwendige Kraft gegeben sei, da es sonst ungerecht wäre, solche Forderungen zu stellen, und das Wesen, welches das Rechte fordert, kann nicht selbst auf Ungerechtigkeit basiert sein. Eine logische Gewißheit aber kann es nicht geben. Aus „dem factum, daß wir sollen" (Erdmann, Grundriß, S. 357), folgt nicht, daß wir auch können.[1]) Nur das unmittelbare Erlebnis gibt Kunde von uns selbst. Und wir fänden es für höchst ungerecht, daß der Sünder des Gewissens Qualen zu tragen hätte, ohne doch die Möglichkeit gehabt zu haben die schlechte Tat zu vermeiden. Dagegen der Kopf mag sich auch mit solchem Tatbestande abfinden. Ihn kümmern die Werte gut und bös überhaupt nicht, und er trifft sie in seiner Sphäre gar nicht an Auch das sagt uns, daß er, was unser Subjektsleben betrifft, keinen Aufschluß zu geben vermag, weder für, noch gegen instinktiv-lebendige Überzeugungen. Er hat keine Zunge, die von Lob oder Tadel spräche; die Sünde ist ihm nicht weniger interessant wie die Tugend. Dagegen „my conscience hath a thousand tongues, and every tongue brings in a several tale, and every tale condemns me for a villain" (Shakespeare, Richard III., V, 3), wenn die Tat eine heilige Pflicht verletzt.

---

[1]) „Denn wenn das moralische Gesetz verlangt, wir sollen jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können." (Kant, Die Relig., S. 53, cf. auch S. 52 u. 63.)
Siehe Thiele, l. l., p. 427.

Nicht minder unrichtig weiterhin als der Schluß des Indeterminismus von der Verantwortlichkeit auf die Freiheit ist jener des Determinismus von der Freiheit (= Selbstbestimmung) auf die Verantwortung. Wie sollte die bloße Tatsache, daß ich eine Tat mit Bewußtsein der Tragweite ihrer Folgen begangen, zugleich genügen, mich auch verantwortlich zu machen? Warum muß es denn überhaupt Verantwortung geben, warum bloß für Menschen? Das Gewissen lehnt die Verantwortung, wenn nur durch Selbsttäterschaft allein begründet, schlechthin ab, der Intellekt mag ihm einreden, was er will.

Aus einem bösen Menschenwesen könnten nur böse, aus einem guten nur gute folgen, wenn die Taten kausal hervorgingen. Nun aber vollbringt keiner nur böse, keiner nur gute Handlungen, und das Menschenwesen ist an sich weder gut, noch böse. Es ändert auch seine Wesenheit nicht; so gut wie irgend ein Naturwesen bleibt es, was es ist. Gleichwohl sind Zustandsänderungen (Stärke, Schwäche, Geübtheit usw.) recht wohl möglich, und es dürfte eine berechtigte Annahme sein, daß in solchem Sinne auch das menschliche Subjekt sich ändert, beweist doch die Erfahrung, daß es so sein müsse. Wo Bedürfnisse gegeben, ist lebendiges Sein, und je nachdem erstere Befriedigung finden, wird dasselbe kraftvoller oder schwächer sein. Und deshalb wird es bei gleichbleibender Natur doch in wechselnder Art der Objektswelt gegenübertreten. Die Selbsterhaltung wird ihm leichter oder schwerer gelingen. Aber Wesens-

wandlungen widersprächen aller Einrichtung der Natur. Der Einwand: „Wenn ihr jetziges Wesen ihr damaliges gewesen: sie hätten sich anders entschieden" (Adickes, Prinzipienfrg., p. 213), beruht auf einer irrigen Voraussetzung.

---

§ 8. Freiheit als Willkür.

„Virtue! a fig! 'tis in ourselves that we are thus or thus. Our bodies are gardens, to the which our wills are gardeners, . . . we have reason to cool our raging motions, our carnal stings, our unbitted lusts . . ." (Shakespeare, Othello, I, 3, Jago.) So bedeutet Freiheit denn so viel wie Willkür: du kannst das Gute oder ebenso leicht das Böse oder überhaupt tun, was du willst. Keineswegs. Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Macht der Selbsterhaltung, d. i. der Möglichkeit, der Norm zu entsprechen, ohne doch zu müssen. Der Mensch trägt die positive Tendenz zum Guten in sich, nicht *sowohl* zum Guten *als auch* zum Bösen. Er will naturgemäß seine Erhaltung und vermutlich wiche er überhaupt nicht ab vom Normgemäßen, wenn die böse Lust nicht lockte und Guthandeln nicht Mühe, Überwindung und Opfer kostete.[1]) Wenn ihm die gute Tat wie die schlechte

---

[1]) „Und so wird es überhaupt keinem Menschen möglich sein, das Böse im letzten Grunde um des Bösen willen zu wollen, sondern nur um einer Annehmlichkeit oder um des Guten willen." (Thiele, Die Philos. des Selbstbew., 1895, S. 453.)

gleichermaßen leicht oder schwer fiele, es sich ganz gleich in beiden Fällen verhielte, so müßte es indifferenter Natur sein. Eine solche ist aber ein Unding. Jedes Sein ist ein bestimmtes mit bestimmten Gesetzen. Mit vollem Recht nennt Pfister „ein völlig unabhängiges zu den größten Schwankungen befähigtes Ich" (l. l., p. 142) ein charakterloses. Unser Wesen selbst bedeutet in der Notwendigkeit seines Geradesoseins eine Schranke der Freiheit. Diese erstreckt sich nicht auf unser Sein, das nicht in unsere Macht gegeben. Wir sind, was wir sind und ändern nichts. Ohne unser Zutun reagiert unsere Natur ihren Gesetzen gemäß, die unserer Macht entrückt sind. Wir können nicht nach Belieben werten, sondern nur so, wie es gemäß unserer Natur geschehen muß. Diese wertet sozusagen für uns. Dagegen kommt uns Macht zu über die Triebe, die Objektswelt. Und nur für unser Wollen und Handeln, nicht für unser Sein und Werten tragen wir Verantwortung. Es hat keinen Sinn, auch für dies Werten und die Forderungen noch Freiheit und Willkür zu verlangen, was der Zumutung gleich ist, sein Wesen zu ändern. Nicht ich selbst, sondern nur die Objektswelt ist in meiner Machtsphäre: du kannst den Trieb bezähmen, kannst gut handeln, wenn du nur willst.

Aber zwischen Möglichkeit zu sündigen und Willkür, ebensogut die böse wie die gute Tat zu vollbringen nach Belieben besteht ein großer Unterschied. Wir denken an die Zumutung schlecht zu handeln. Es kann doch nicht gleich sein, ob man von uns eine Tat gemäß oder wider

unsere Natur verlangt. Nur in dem Falle könnte das gleichgültig sein, wenn das menschliche Subjekt ein unbestimmtes indifferentes Etwas wäre, ohne positive Bestimmtheit. Wer fordert, Freiheit dadurch zu beweisen, daß man ein Verbrechen begeht, denkt an eine solche, die nur einem indifferenten Wesen zukommen könnte. Es steht ja fest, daß wir nie einen Einblick in das Andershandeln gewinnen können und uns umsonst abplackten im Versuche es zu begreifen, doch soviel ist einzusehen, daß, wenn Hebbel schreibt: „Der Gute, der von dem Bösen verlangt, daß er gut sein solle, frage sich doch zuvor, ob er selbst die Fähigkeit habe böse zu werden. Eines ist so unmöglich wie das andere.“ (Tageb. II, S. 63) in den beiden Fällen ein gleichartiges Benehmen des Subjektes unmöglich ist. Es fällt der Erkenntnis schwer, an dieser Schwelle erkennen zu müssen, daß die Türe, hinter, welcher Freiheit wohnet, verschlossen ist. Tatsächlich aber wurden und werden Gute schlimm und Schlimme gut, ein Werk rein lebendigen Betragens, nicht des Verstandes.

Bei der positiven Tendenz des Subjektes sich zu erhalten, muß man annehmen, daß es nie aus Laune und grundlos von der Norm abweiche, sondern nur, wenn das Gute Kampf kostet, weiters, daß es, je mehr es durch Übung erstarkte, um so leichter und deshalb um so wahrscheinlicher zur Erfüllung der Pflicht gelange, endlich, daß die Selbsterhaltung das Selbstverständliche ist, wenn die Reize des Bösen gering geworden, also gar keine Gegnerschaft mehr bedeuten gegen die sittliche

Forderung, wenn der Glanz des Schönen die sinnliche Lockung verdunkelt usw. Der Mensch will ja gut handeln, seine Natur verlangt es. Ohne Grund wird er deshalb nicht sündigen. Und jede gute Tat bedeutet Erfüllung eines Bedürfnisses, also ein Erstarken der sittlichen Macht, der es schließlich, weil sie stark ist, leicht fallen muß, der Norm gerecht zu werden und die Gegner zu überwinden und die bei der positiven Tendenz gut zu sein dann notwendig nur mehr gute Taten vollbringt oder doch nur in schwierigen Fällen in Gefahr gerät. Notwendigkeit ist nämlich auch dann immer gegeben, wenn wir uns einmal für ein bestimmtes Verhalten entschieden. What I will not, that cannot do! Wenn ich einmal will, so ist es unmöglich, daß ich zugleich nicht wolle. Und so ist mancher Ausruf „Ich kann nicht anders!" zu erklären, wenn auch nicht jeder. Mit der Notwendigkeit einer einzigen Möglichkeit der Entscheidung, mit dieser Eindeutigkeit ist immer ein Muß gegeben. Wenn ich so will, muß ich auch so.[1]) Ich kann nicht zwiespaltig in mir selbst sein. Freilich immer wieder ist zu betonen: In die Werkstätte des lebendigen Subjektes sieht niemand hinein; sie ist fensterlos wie Leibnitz' Monaden. Fest steht, daß die Triebe in unserer Macht stehen, nicht aber der Herrschaft gesetzloser Willkür, sondern der Regelung durch die sittliche Norm unterliegen wie die Vorstellungen der Verbindung durch die logische. „Das unschätzbare

[1]) „Unser Wollen selbst aber ist nicht mehr von einem weiteren Wollen abhängig: es steht nicht in unserer Macht, das, was wir wollen, zu wollen oder nicht —." (Cornelius, Psychol., S. 393.)

Glück der Freiheit besteht nicht darin, daß man alles tut, was man tun mag und wozu uns die Umstände einladen, sondern, daß man das ohne Hindernis und Rückhalt auf dem geraden Wege tun kann, was man für recht und schicklich hält." (Goethe.)[1])

§ 9. Freiheit als Werk unser selbst.

Die Fähigkeit der Selbsterhaltung will aber erworben sein. Sie ist ein Werk eigener Arbeit, die nicht geleistet werden muß, aber geleistet werden kann. Die ursprüngliche Sorge für die Erhaltung obliegt den Erziehern (Familie, Staat, Gesellschaft). In normgemäßem Betragen, im Kampfe ums Gute, durch Übung, Gewöhnung und Selbstzucht erstarkt die sittliche Macht schließlich zu „jener Freiheit, die Gott selbst eigen ist, und die den, der sie kennt, keine böse Tat begehen läßt" (G. Keller).

Um die tausend Märtyrer und das Wort Luthers zu verstehen, „wenn er zu Worms spricht: Ich kann nicht anders!" (Adickes, a. a. O., S. 192, Pfister, l. l., S. 174) muß man durchaus nicht Determinist sein. Wenn

[1]) „Der freie Mensch **kann** alles Mögliche tun, er **soll** aber das Gute tun. Die Anerkennung seiner Freiheit bedeutet für ihn nicht die Loslösung vom sittlichen Gesetz; ihre höchste Betätigung besteht vielmehr darin, daß er das sittliche Gesetz, welches er als das Gesetz seiner Natur erkennt und anerkennt, ohne Zwang und Bevormundung, aus eigener Wahl erfüllt." (v. Hertling, Hochland, 3. Jahrg., S. 71.)

das Ich sich naturgemäß erhalten will und durch freie Arbeit zu großer sittlicher Stärke heranwuchs, so ist Selbsterhaltung das Selbstverständliche, namentlich dann, wenn nichts lockend abzieht vom rechten Wege. Wer nicht anders will, kann nicht anders. Damit ist auch Notwendigkeit gegeben. Look, what I will not, that cannot do! (Shakespeare, Measur for measur, II, 2.) Luther konnte nicht anders werten. Daß er, was ihm das Höchste galt, eben als solches schätzte, war nicht seiner Willkür anheimgegeben. Seine geniale Natur hat das vollbracht. Wenn er nun dem für wert Gehaltenen nachstrebt, so ist er dadurch frei. Und nun will man ihm zumuten, seine Freiheit dadurch zu beweisen, daß er gegen seine heiligste Überzeugung handle, gegen seine Natur. Auch bei der Möglichkeit des Andershandelns hat er seine Freiheit nur dadurch zu beweisen, daß er seinem Gewissen entspricht. Ein Handeln wider das eigene Wesen mag man mit Fug ablehnen. Freiheit ist nicht Willkür. „Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en même terme.“ (Leibnitz.) So wird durch frei gewählte Arbeit die Kraft der Selbsterhaltung so gemehrt,[1]) daß wirklich die eine oder andere Sünde zur Unmöglichkeit wird, der Heilige nur mehr gut handeln kann (Conf. Offner, l. l., S. 23); sie

---

[1]) Freiheit in diesem Sinne ist „nicht ein Faktum, sondern eine Lebensaufgabe“ (Dittes, l. l., S. 28), aber nicht nur nach determ. Auffassung jenen möglich, denen es auf Grund ihrer Natur und äußerer Bedingungen gegeben, sondern allen, auch denjenigen, die sie nie erreichten.

kann nicht plötzlich auf Null zurücksinken. Gleichwohl ist die gute Tat Verdienst. Denn wie jeder die Last aller schlimmen Taten der Vergangenheit trägt, so auch die Vorteile aller guten.[1]) Doch gilt auch hier: Wer nicht vorwärts geht, der geht zurück.

§ 10. Wollen des Wollens.

Das Subjekts-Objektsverhältnis von sittlicher Normmacht und Naturtrieb ergibt ein Wollen des Wollens, wie das von logischer Norm und Vorstellung ein Kennen des Kennens = Erkennen. Wollen des Wollens ist Er-Wollen. Wenn ein Begehren in uns sich regt, so steht es noch bei uns, es zu wollen oder nicht. Das Begehren gehört der passiven oder Trieb-, oder Objektssphäre an. Das Wollen ist Subjektserlebnis. „Daß ich etwas zu wollen oder nicht zu wollen von mir fordere, heißt gar nichts anderes, als daß ich dieses Wollen begehre oder scheue und es als einen Gegenstand meines Begehrens oder Scheuens erkenne." (Bergmann in Z. f. Philos.

[1]) „Der Wille geht nicht von der Freiheit, als einem ursprünglichen Besitze, aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in assymptotischer Annäherung." (A. Riehl, Zur Einf. in d. Philos. d. G., S. 194.) Gewiß wird die Macht sittlich zu leben nur allmählich und durch innere Arbeit gewonnen. Doch muß diese nicht, sie soll und kann geleistet werden, und zwar von jedem, nicht nur von dem, der sie wirklich leistet, wie der Determ. vorgibt.

u. ph. Krit., 05, S. 26.) Das triebhaft sich regende Wollen unterliegt der sittlichen Wertung und Macht. Und mehr soll Freiheit nicht heißen als Macht über die Triebe = Wollen des Wollens. Ein weiteres Subjektsobjektsverhältnis ist natürlich unmöglich, da solchenfalls ein neues Subjekt existieren müßte, dessen Macht wir als Objekt verfallen wären. Erkannt wird nur das Wollen, nicht das Wollen des Wollens, die Subjektsmacht (Wille schlechthin), weshalb es mit den Augen der Erkenntnis nicht zu finden ist. Der Determinismus gab es auch niemals zu, indem er nur Handlungs-, nicht Wollensfreiheit konstatiert. (Schopenhauer, neuestens Deussen, Metaphys., S. 202, Simmel, l. l. II, S. 133, W. Windelband, Über Willensfr., S. 107, Petersen, Blg. z. Allg. Ztg. 05, S. 441, u. v. a.) Der Wille, so weit er erkannt ist, sind nicht wir selbst, wie Schopenhauer vorgibt (Die Welt als W. u. V. I, S. 375, Reclam). Er ist nicht selten eine Schranke unserer freien Subjektsmacht. Denn die Objektswelt ist von aller Bedeutung für den Ausbau des in ihr als Keim sich entfaltenden Subjektes.

---

§ 11. Schranken der Freiheit und die Macht der Erziehung.

Auf schlechtem Boden gedeiht der beste Same nicht Und es ist zuzugeben, daß ein anomaler psychophysischer Organismus die Erfüllung der Norm in gewissen Stücken

direkt unmöglich macht oder doch sehr erschwert, ein Trieb nur unter ganz besonderen Bedingungen vielleicht normgemäß ausgestaltet zu werden vermag, vielleicht äußere Verhältnisse (z. B. Not) die Tugend nicht aufkommen lassen. Jedenfalls muß einem kranken Fleck von vornherein größere Sorgfalt zugewendet werden als dem gesunden und jene Stelle, an welcher der Weiher gerne ausbricht, besonders befestigt und geschützt werden. Ein gesundes Triebleben ist Voraussetzung der Sittlichkeit. Ein schlechtes Erbteil vermag den Sieg des Guten unmöglich zu machen.[1]) An dem Satze: das Beste, was wir haben, ist, was wir ererben, ist viel Wahrheit. Nicht selten sind jene „Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich andern ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen" (Kant, Kr. d. pr. V., S. 120, Reclam), jene Fälle, in welchen die Zahlungsfähigkeit der Schuld des Handlungshauses nicht entspricht (Herbart). Man sagt, der Mensch gleiche einem Reiter auf wildem Pferd. Doch wie mancher sitzt auf mattem Roß! Mit starrer, unerbittlicher Treue überträgt die Natur das Kleinste auf Kind und Kindeskind. Allzuleicht fallen die Abkömmlinge auch in sittlicher Hinsicht in die Fußtapfen ihrer Erzeuger zurück, wenn Erziehung es versäumt, nach der Belastungsseite hin einen festen Damm aufzuführen.

Doch vermag Erziehung das? Ist solche bei indeterministischer Freiheit nicht überhaupt unmöglich, wie der

---

[1]) Cf. Binswanger, Über d. moral. Schwachsinn, S. 16, 27, 32.

Determinismus behauptet, wie Pädagogen vom Range eines Herbart und Diesterweg glaubten? Ohne weiteres ist zuzugeben, daß bei jener Schreckgestalt von Freiheit, wie indeterministische Theorien sie malten, alle Erfolge erzieherischer Bemühung lediglich vom Zufall abhängen und planmäßige Arbeit unmöglich sein müßten. Doch Freiheit, wie sie dem Menschen eigen, ist nur die eine lebendige. Warum sollte diese nicht dazu angetan sein können, Erziehungserfolge zu sichern und den Zögling zu freier Mitarbeit zu gewinnen? Wiederum der positive Zug der Menschennatur, daß sie sich erhalten will, läßt uns auf treue Arbeit vertrauen. Erziehen heißt nichts anderes, als die Bedingungen schaffen, welche erforderlich sind, um dem lebendigen Keim, der als die Menschheit im Menschen lebt, dem Subjekte, die Selbstentfaltung zu ermöglichen und ihm Gelegenheit zu normgemäßem, die Erhaltung förderndem Verhalten zu verschaffen, ihn durch Übung zu kräftigen, bis er zu solcher Stärke herangediehen, daß er selbst das seinem Wesen Förderliche suchen kann und will, d. i. sich selbst zu erhalten vermag. Man muß den Zauber der Schönheit und die Hoheit des Guten erst kennen gelernt haben, um sie schätzen zu können, auf daß beide als Gegenstände des Wollens ihre Anziehungskraft äußern. Nur was man mit dem Herzen als ein Gut erfaßt, wird man auch erstreben wollen. Jedes Menschenwesen hat Interesse an seiner Erhaltung, an der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Dieser positiven Tendenz hat Erziehung entgegenzukommen. Unter passenden Bedingungen arbeitet der lebendige Keim ganz

von selbst, wenn dazu auch alle Hindernisse weggeräumt werden. Es ist kein launenhaft x, sondern reagiert nach seinen Gesetzen. Der Mensch will gut sein und als solcher gelten und möchte schließlich auch das wenige Gute anerkannt wissen. Freilich früh schon bedrohen sinnliche Mächte lockend den positiven Drang zum Guten, übertönen Sirenenstimmen den Ruf der sittlichen Instinkte. Die negative Erziehungsarbeit wird sich bemühen, solche Gefahren nach Möglichkeit zu beseitigen. Stets ist das Vertrauen auf die eigene Kraft zu wecken — diese allein bringt den Zögling vorwärts, nur er selbst kann sich forthelfen — nie darf durch zu hohe Anforderungen das Gefühl der Ohnmacht erregt werden. Freude am Gelingen, ein für die Schönheit des Guten empfängliches Herz, ein in edlem Kunst- und Naturgenusse geläuterter Geschmack, der, wenn er die Hoheit solcher Wonne einmal gekostet, instinktiv selbst mit Ekel von häßlichen, niedrigen Genüssen sich abwendet — das sind die Stufen zur Freiheit, d. i. zu pflichtgemäßer Lebensführung.[1]) Das Menschenwesen hat Bedürfnisse, ästhet.-ethische und intel-

[1]) Wenn erst auch sinnliche Motive zu schaffen sind, um den jungen Willen zum Guten zu locken, so wird doch der erreichte Wert Befriedigung schaffen und „so veredelt die erreichte Tugend vermöge der reinen Luft, die sie atmen läßt und des seelischen Wohlgefühls, das sie mitteilt, immerfort die ferneren Motive unseres Handelns, und wir tun dieselben Handlungen später nicht mehr aus den gleichen gröberen Motiven, welche uns früher dazu führten" (Nietzsche). „Sobald dies wertschätzende Verhalten im Kinde angesetzt hat, darf der Unterricht die Hoffnung hegen, daß in dem Kinde der gute Wille Wurzel schlagen und emporkommen werde." (Zillig, Pädag. Anforderungen an einen Lehrplan usw.) Freude schafft neue Kraft.

lektuelle [1]) und was anderes kann Aufgabe der Erziehung sein, als sie zu befriedigen! [2])

[1]) „Wenn wir alle Gelegenheit wahrnehmen könnten, den Erkenntnistrieb des Kindes jedesmal vollständig und in geeigneter Weise zu befriedigen und somit auch regelmäßig weiter zu führen, so müßten wir in der Heranbildung der jungen Generation wenigstens zehnmal bessere Erfolge haben, als heut noch die besten sind." (Schuppe, Ethik, S. 173.)

[2]) Nicht immer wird diesen Bedürfnissen allseitig Rechnung getragen. Erst nachdem das naturwissenschaftliche Weltbild des verflossenen Jahrhunderts nicht mehr genügen will, neigt man wieder mehr und mehr zu einer künstlerischen Weltanschauung. Eine vielvernachlässigte Seite der Menschennatur und der erzieherische Wert der Kunst sind wieder entdeckt. Erfreulicherweise wird namentlich in der Volksschule heute mehr und mehr der Pflege der früh erwachenden Kunsttriebe und der Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse größere Sorgfalt zugewendet. (Wir erinnern an Arbeiten von K. Lange, Schultze-Naumburg, Lichtwark, Volkmann, Götze, Hirth, Kerschensteiner, Sully, Heim, Osborn u. v. a.) Daneben bemüht sich edle Sozialpädagogik, Kunst und Kunstgenuß in Volk und Haus zu bringen.

Die Pädagogik folgt als gelehrige Schülerin der Philosophie treu deren Wandlungen. Z. B.: In den Blütezeiten des Intellektualismus treffen wir auch die Lernschule. Wissen ist alles, Gefühle sind nichts. Man bildet Rechner, Berechner, „Denker, aber keine Menschen", wie Hölderlin über die Deutschen seiner Zeit noch übertreibend klagt (Paulsen, Geschichte d. gelehrten Unterr., II, S. 199), und die Verstandes- ist immer zugleich Nützlichkeitspädagogik. Locke findet die Poesie sogar erziehungsfeindlich und die Musik ist ihm auch nicht viel wert. Die Philosophie der Aufklärung rationalisiert Kunst, Recht und Religion. Da bringt Rousseau das verlorene, vergessene Herz wieder zurück. Winkelmann, Herder, Goethe predigen das hellenische Muster vom ganzen Menschen, Schiller preist die „schöne Seele". Das Ideal theoretischer Bildung weicht immer mehr einem vorwiegend praktischen. Pestalozzi, der als Studierender am Colleg. Carol. in Zürich Rousseaus Schriften gelesen und deren Geist in sich aufgenommen, fordert zum Wissen das Können, verlangt, „die Produkte des menschlichen Geistes äußerlich darzustellen, den Trieben

Dabei hat sie allerdings mit den verschiedensten äußeren Verhältnissen und Einflüssen zu rechnen und tausend Faktoren helfen mit erziehen: außer dem psychophysischen Erbe Natur und Mitmenschen, Schicksale, Einrichtungen usw., und dazu kommt keineswegs als letzter die freie Mitarbeit des Zöglings. Menschen sind nicht berechenbar wie Naturereignisse. Es fehlt nicht an Zeugnissen, daß sie Ausfälle nach der guten oder schlimmen Seite machen, die sonst ihrer Lebensordnung nicht angehören. Erziehung vermag viel, sehr viel, doch nicht alles, Ihre Erfolge sind natürlich um so größer, je mehr sie mit der Natur des Zögling vertraut ist, ihre Bedürfnisse (und Gesetze) und die Mittel zu deren Befriedigung kennt. Zwar trifft auch hier bloßer Instinkt häufig das Richtige,

des menschlichen Herzens äußerlich Erfolg und Wirksamkeit zu verschaffen" (Schwanengesang); „Ausüben, Tun, ist für alle Menschen die Hauptsache" (Lienh. u. Gertr.). Fichte dann, der gewiß nicht ohne tiefe Anregungen von Pestalozzi gegangen — er hatte diesen im Winter 1793/94 in Richterswyl aufgesucht — lehrte ein Ich, das vor allem aufs Handeln angelegt. Also weder Wissen, noch Gefühl sind alles, sondern mit diesen zugleich vor allem die Tat. „Nicht mit dem, was wir denken, sind wir identisch, sondern mit dem, was wir wollen, wünschen, begehren." (K. Fischer, Kl. Schriften VI, S. 53).

Auch die Jetztzeit verrät wieder vereinzelt diesen praktischen Zug, wie ihn harmonische Menschenbildung unbedingt erheischt. Handeln, erfahren, selbst machen, experimentieren, produktiv sein: so lauten die Maximen. Keine intellektuelle, noch auch die ästhetische Erziehung kann das ersetzen. Ce n'est pas savoir, c'est pouvoir! „Das, was uns eben am wertvollsten ist am wahrhaft gebildeten Menschen, die Stärke, Kraft und Geschlossenheit des sittlichen und ästhetischen Charakters, entwickelt sich zunächst nur beim wirklichen Handeln." (G. Kerschensteiner, Pädag. Reform, 1904, S. 15.)

doch reicht er lange nicht aus. Noch herrscht vielfach der Glaube, Mutter zu sein genüge, um auch auf das Geschäft der Erziehung sich zu verstehen, während doch jeder zur Pflicht gemacht werden solle, die Elemente von Kinderpflege und Erziehungskunst zu erlernen und kein Mädchen ohne die nötigsten diesbezüglichen Kenntnisse die Schule sollte verlassen dürfen. Eigene Lehrkurse für die reifere weibliche Jugend bedeuten nichts weiter als eine Pflicht der Menschheit gegen die Erben ihrer Kultur.

Die Schule, die neben Erziehung vor allem Verstandesbildung zum Ziele hat und gerade durch Unterricht als Mittel allseitige Entfaltung der Kräfte beabsichtigt, hat ihre Erfolge, die, wenn sie auch lange der aufgewandten Mühe nicht entsprechen, doch von Jahrhundert zu Jahrhundert bessere geworden, vor allem der Vertrautheit mit der menschlichen Natur und deren Gesetzen zu danken. Doch kennt sie den Acker, welchen sie pflügt und das Körnlein, das wachsen soll, noch lange nicht genügend. Recht langsam schreitet die Psychologie vorwärts. Die Gesetze der Psyche müssen bekannt sein, um sie im Dienste logisch-ethischer Entwicklung ausnutzen zu können. Und wir sind in dieser Beziehung, was den Verstand betrifft und seine Bildung heute entschieden glücklicher daran, als in bezug auf Willenserziehung. [Anschauung als Fundament der Erkenntnis, Gesetze der Assoziation, des Gedächtnisses, der Reproduktion (Ebbinghaus-Müller), des Memorierens (Meumann), der Eindrucksfähigkeit des Neuen, Wunderbaren, Gräßlichen, der psychischen Stauung, der leichten Auffassung von

Einheiten, der Initial- und Finalbetonung (Lipps), des kleinsten Kraftmaßes (Mach, Avenarius, Cornelius), auditiver und visueller Sinnescharaktere, der psychischen lex inertiae usw., Weber-Fechnersches Gesetz und manches andere, das wir den jüngsten experimentellen Forschungen danken.] Das menschliche Subjekt ist ja ein gesetzlich bestimmtes Wesen, und ist es auch nicht zu bezwingen mit kausaler Notwendigkeit — das wäre nichts weiter als Dressur — so wird doch der naturgemäße Drang zur Selbsterhaltung immer das Seine tun, wenn nur günstige Bedingungen obwalten und Gefahren hintangehalten werden. Wenn es Werte schaffen soll, so müssen ihm doch diese erst gezeigt werden. Nur was als wert ihm gilt, wird es auch als erstrebenswürdig finden können. Die Bedingungen zu schaffen, daß es gemäß seiner Natur reagieren muß mit einem bestimmten Wertungserlebnis — nur erleben läßt sich Wahrheit und Schönheit und das Subjekt, welches solches vermag, ist ja da — dies ist eine Hauptkunst der Erziehung. Die Freiheit des Zöglings vereitelt manche gute Absicht, manchen Plan, doch hat man sich dieselbe nicht als den ausgeprägten Willen zum Verkehrten zu denken. Auch vermag, was in langer Zeit geworden, nicht plötzlich umgestürzt zu werden. Jeder Mensch fängt nur einmal von vorne an. Erfahrung beweist „eine große Fähigkeit zur Änderung und Besserung; aber diese ist physiologisch und physiologisch-psychologisch bedingt, weshalb es gerade einer Willensbildung bedarf. Zauberhaft ist unsere Willensmacht nicht, aber das ist auch unsere Macht über die

äußere Natur nicht; erst nachdem darin Gesetze bekannt waren und benutzt wurden, ist die Herrschaft der Technik groß geworden. So wird auch erst durch Erkenntnis und Benutzung der Willensgesetze die Wollensmacht größer werden.“ (Baumann, Wille und Charakter, 05, S. 97.) Doch auch dem redlichsten Bemühen winkt in weiter Ferne unerreichbar das reine Menschenideal. Das begrenzte Vermögen ist eine Schranke der Freiheit.

Eine weitere ist der harte Kampf ums Dasein, nicht selten feindlich der Pflege der höchsten Güter des Lebens, ob auch maßvolle Arbeit der beste Hüter des Guten und die bewährteste Wehrerin böser Gedanken und Taten ist. Alles Übermaß ist gefährlich. Vorurteile, Unkenntnis stellen der Erreichung des Guten sich hindernd in den Weg. Ignoti nulla cupido. Der Mensch „kann nicht eine Vollkommenheit erstreben, deren Gedanke nie in seinen Sinn gekommen, und nicht für etwas sich entscheiden, was gar kein mögliches Objekt des Wollens ist, weil es keinen Reiz auf ihn ausübt“ (Sigwart, Vorfrg. d. Ethik, S. 43), kann nicht anstreben, was durch Natureinrichtung unmöglich ist; er vermag seine Vergangenheit nicht auszuwischen, noch die Spuren derselben und seiner Taten zu löschen, gestaltet die Lebensverhältnisse nur zum geringsten Teile selbst usw. Die Willensstärke des Naturmenschen ist schwächer als die des Kulturmenschen, und träten an ihn jene stärkeren und mannigfacheren Versuchungen heran, wie an diesen, so müßte er einfach unterliegen. Die Macht wächst mit den Aufgaben. (Cf. Vierkandt, l. l., p. 271 u. 297.)

Alle diese Schranken der Freiheit als Macht normgemäß zu handeln beengen indes keineswegs das Vermögen innerer Arbeit, insoweit solche eben geleistet zu werden vermag, ohne gleichwohl geleistet werden zu müssen. Gerade dies freiwillige sittliche Bemühen, das ganz Werk unser selbst ist und auch unterlassen werden könnte, weil es nicht vollbracht werden muß, ist das Charakteristische der menschlichen Freiheit. Denn eine Freiheit, nur im Sinne von Aktivität und Selbstbestimmung entspricht weder dem unmittelbaren Erlebnis, noch den sittlichen Begriffen, und Kant, der sie die eines Bratenwenders genannt, machte hier Halt und preßte sie nicht unter die Form der reinen Verstandesbegriffe. Die Behauptung, daß schließlich doch „das Ich sein Brennusschwert auf die Wagschale" (Monrad, Willensfr., S. 39) lege und selbst kämpfe, ändert am Charakter der Naturnotwendigkeit nichts. Auch dies Brennusschwert schmiedet keiner selbst und es vermag nicht mehr, als ursächlich in seiner Natur angelegt ist. Das lauteste Treiben, wie ruhigste Schaffen, wie es aus lebendigen Ursachen notwendig hervorquillt, mutet gleichwohl recht ohnmachtsvoll an. Es genügt unserem unmittelbaren Bewußtsein nicht. Man ändert wohl in freiem Auswirken an der großen Kette des Geschehens, aber nur deshalb, weil dies auf Grund des Wesens, wie es ohne unser Zutun uns eigen, geschehen muß.[1]) Aller Objektswelt kommt

[1]) Die Leugnung der Willensfreiheit aus religiösen Erwägungen hat füglich mit unserem Determinismus nichts zu schaffen. Nicht Wissenschaft und logische Gründe haben sie ge-

die Freiheit zu, welche der Verstand zu erfassen vermag. Der Mensch aber ist nicht nur Erkenntnis, noch was er erkennt, sondern blindes Leben. Und schon deshalb kann die Freiheit seines Wesens nur die blind erlebte sein des Anderskönnens. Der subjektive Anteil, der jeder freien Tat neben dem erkannten objektiven angehört, kann nur durch unmittelbare Erlebnisse interpretiert werden. Er vermag theoretisch nicht klar gelegt zu werden und wir verstehen von dem, was wir nur als Lebendige zu vollziehen vermögen, nichts mehr, wenn wir etwa mit Tetens erklären, dem Willen komme die Fähigkeit zu, die Richtung der Betätigung zu bestimmen mit Bion, daß wir zwar nicht den Wind zu ändern vermöchten, wohl aber die Stellung der Segel. Der Vergleich mit einem Schiffe kehrt überhaupt immer wieder, wie der mit einer Wage. Man meint also doch, es ließe sich schließlich mit dem Kopfe etwas Rechtes ausmachen. Bakons „Freier" fährt wie ein Dampfschiff ohne Führer, während er den Unfreien im Bilde eines Segelschiffes uns zeigt, das nicht selbst sich bestimmt, sondern von einer fremden Macht bestimmt wird (Fatalismus). „Der Determinismus nimmt sozusagen das Steuerruder, den freien Willen, aus der Hand." (Seitz Willensfr., S. 6.)

boren, sondern der Glaube, die Dogmatik, welche immer deduktiv zu Werke geht, aus dem Obersatze, daß Gott alles wirket, das Unvermögen des Menschen ableitet. Für das Gebiet des Glaubens kann es ja keine andere Methode geben; das wäre gegen seinen Begriff.

Alle diese Schranken der Freiheit als Macht normgemäß zu handeln beengen indes keineswegs das Vermögen innerer Arbeit, insoweit solche eben geleistet zu werden vermag, ohne gleichwohl geleistet werden zu müssen. Gerade dies freiwillige sittliche Bemühen, das ganz Werk unser selbst ist und auch unterlassen werden könnte, weil es nicht vollbracht werden muß, ist das Charakteristische der menschlichen Freiheit. Denn eine Freiheit, nur im Sinne von Aktivität und Selbstbestimmung entspricht weder dem unmittelbaren Erlebnis, noch den sittlichen Begriffen, und Kant, der sie die eines Bratenwenders genannt, machte hier Halt und preßte sie nicht unter die Form der reinen Verstandesbegriffe. Die Behauptung, daß schließlich doch „das Ich sein Brennusschwert auf die Wagschale“ (Monrad, Willensfr., S. 39) lege und selbst kämpfe, ändert am Charakter der Naturnotwendigkeit nichts. Auch dies Brennusschwert schmiedet keiner selbst und es vermag nicht mehr, als ursächlich in seiner Natur angelegt ist. Das lauteste Treiben, wie ruhigste Schaffen, wie es aus lebendigen Ursachen notwendig hervorquillt, mutet gleichwohl recht ohnmachtsvoll an. Es genügt unserem unmittelbaren Bewußtsein nicht. Man ändert wohl in freiem Auswirken an der großen Kette des Geschehens, aber nur deshalb, weil dies auf Grund des Wesens, wie es ohne unser Zutun uns eigen, geschehen muß.[1]) Aller Objektswelt kommt

---

[1]) Die Leugnung der Willensfreiheit aus religiösen Erwägungen hat füglich mit unserem Determinismus nichts zu schaffen. Nicht Wissenschaft und logische Gründe haben sie ge-

die Freiheit zu, welche der Verstand zu erfassen vermag. Der Mensch aber ist nicht nur Erkenntnis, noch was er erkennt, sondern blindes Leben. Und schon deshalb kann die Freiheit seines Wesens nur die blind erlebte sein des Anderskönnens. Der subjektive Anteil, der jeder freien Tat neben dem erkannten objektiven angehört, kann nur durch unmittelbare Erlebnisse interpretiert werden. Er vermag theoretisch nicht klar gelegt zu werden und wir verstehen von dem, was wir nur als Lebendige zu vollziehen vermögen, nichts mehr, wenn wir etwa mit Tetens erklären, dem Willen komme die Fähigkeit zu, die Richtung der Betätigung zu bestimmen mit Bion, daß wir zwar nicht den Wind zu ändern vermöchten, wohl aber die Stellung der Segel. Der Vergleich mit einem Schiffe kehrt überhaupt immer wieder, wie der mit einer Wage. Man meint also doch, es ließe sich schließlich mit dem Kopfe etwas Rechtes ausmachen. Bakons „Freier" fährt wie ein Dampfschiff ohne Führer, während er den Unfreien im Bilde eines Segelschiffes uns zeigt, das nicht selbst sich bestimmt, sondern von einer fremden Macht bestimmt wird (Fatalismus). „Der Determinismus nimmt sozusagen das Steuerruder, den freien Willen, aus der Hand." (Seitz Willensfr., S. 6.)

boren, sondern der Glaube, die Dogmatik, welche immer deduktiv zu Werke geht, aus dem Obersatze, daß Gott alles wirket, das Unvermögen des Menschen ableitet. Für das Gebiet des Glaubens kann es ja keine andere Methode geben; das wäre gegen seinen Begriff.

§ 12. Indeterministisch-deterministische Kompromisse.

Eine Rettung des Indeterminismus wird häufig auch damit versucht, daß man dem Determ. die weitgehendsten Zugeständnisse macht, derart, daß man sagt: freilich ist jede Tat determiniert durch eine Ursache, aus der sie folgt, aber die Determinanten, welche die Handlung bewirken, hängen von uns ab;[1]) ich kann diese oder andere wählen. Ein Kompromiß der bösesten Art! Es ist klar, daß dies Auswählen von solchen Determinanten oder Motiven[2]) seinerseits doch dann grundlos und ins Blaue hinein erfolgen müßte. Kurz: das Rätsel wird nur etwas weiter zurückgeschoben. Da müht der Verstand sich ab, und er sollte doch gestehen, daß hier seine Herrlichkeit zu Ende ist. Soll die freie Tat deshalb zufällig ge-

[1]) „Die oft gehörte Behauptung, daß der Streit der Motive im Grunde immer schon zum voraus entschieden sei, weil notwendig das stärkste siegen müsse, beruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß jedes Motiv den größeren oder geringeren Grad von Stärke, den es gemäß der Art, wie zuletzt die Entscheidung erfolgt, an den Tag legt, von vornherein immer schon an das Ich heran bringe. Sie entschlägt sich der Frage, ob nicht vom Wesen des Ich selbst aus noch Momente ins Spiel kommen, wodurch für die Motive selbst erst sich bestimmt, welches von ihnen schließlich das ausschlaggebende sein wird." (Siebeck, Das Problem der Freiheit bei Goethe, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 118, S. 53. Siehe auch dessen Moralphilosophie, S. 393.)

[2]) „Aber hängt denn nun die Entscheidung darüber, welcher Beweggrund den Ausschlag geben soll, wiederum von einem ganzen Komplexe ferner liegender Ursachen ab ..."? (Vetter, Die moderne Weltanschauung, S. 93.)

schehen, weil der beste Kopf nicht imstande ist, zu verstehen, wie sie geschieht, weil er ein Bild entwirft, das vermeint, im motivlosen Wählen den wahren Sachverhalt erfaßt zu haben, wenn auch auf solchem Grunde das ganze sittliche Gebäude zusammenstürzte! Gerade so kann sie gar nicht geschehen, wie der Verstand sie zu begreifen vermeint. Überflüssige Sorge, ob Freiheit möglich sei! Als ob wir erst ersinnen müßten, wie eine solche aussehen müsse und herzustellen sei! Da sie doch lebendig ist, soll sie nicht sein können, weil sie niemand begreift oder weil sie doch nicht so sein und mit den sittlichen Tatsachen vereinbart werden kann, wie man sie begreift? Leben ist Sein ohne Erkenntnis seiner selbst.

Ein ganz ähnlicher Versuch wie oben bezeichneter ist die Berufung auf die Aufmerksamkeit. Man führt etwa aus: Wie ich imstande bin, unter verschiedenen Sinneseindrücken gerade dem schwächsten mich zuzuwenden, so liegt es in meiner Willkür, durch Zuwendung der Aufmerksamkeit dem einen oder anderen Motiv jene Stärke zu verleihen, die dann allerdings notwendig zu einem bestimmten Ziele führt. (Siehe das Beispiel bei Kreibig, Die Aufmerksamkeit, S. 49: Gelegenheit gefahrlos zu stehlen, Motiv: Lust und Besitz des Gestohlenen, Gegenmotiv: Leid der Bestohlenen.) Es liegt an mir die Vorstellung zu wecken, die als Gegenmotiv zu wirken vermag, und die Schuld wird zum „fahrlässigen Versäumnis“ (Conf. Ed. v. Hartmann, Phänomenologie, S. 428) der Aufmerksamkeit. Doch ist der Eintritt jenes Gegenmotivs nicht wiederum vom Vorhandensein ge-

wisser Ursachen abhängig, aus welchen es folgt? Auch übersieht man, daß die Aufmerksamkeit selbst „durch das Interesse, durch ein Gefühlsmoment determiniert“ (Kreibig, l. l., S. 50) wird, dieses wieder andersartig u. s. f. ins Unendliche. Es besteht nämlich wirklich keine Gefahr, daß das Denken unerwartet auf Freiheit stieße. Solchermaßen ist dem Probleme nicht beizukommen. Die aktive, willkürliche Aufmerksamkeit ist ein Phänomen des freien Willens, sie hängt an ihm wie irgend eine Handlung. Schon St. Augustin lehrte also. Ohne unser Zutun regen sich Begierden, steigen und sinken die Vorstellungen. (Herbart.) Wir heben die Gesetze der Natur nicht auf. „Genau so können wir schlimmen Gedanken nicht wehren, in unserem Kopfe aufzutauchen, aber es steht in unserer Macht, sie dort Nester bauen zu lassen, um böse Taten auszubrüten.“ (Luther.) Die Vorstellung, welche die Triebe aufregt, vermag abgewiesen zu werden, während die bereits entfachte Glut der Leidenschaft zu löschen die Macht der sittlichen Selbsterhaltung vielleicht nicht mehr ausreicht. „Die sogenannten unteren Seelenkräfte sind wie schlafende Löwen, die man oft besser tut nicht zu wecken, weil man sie nicht leicht zum Schweigen bringen kann.“ (Schiller an Körner am 10. VI. 1798.)

§ 13. Freiheit als Ursachlosigkeit.

Wie aber begegnen wir dem Vorwurf der Ursachlosigkeit der Handlung? Wer darf behaupten, daß die menschliche freie Tat ursachlos erfolge? Sagt nicht das unmittelbare Innewerden unser selbst: Du bist der Täter, ganz du selbst. Dies Erlebnis gilt; es ist die unmittelbare Wirklichkeit unseres Wesens.

Aber wenn unser Sein sich sowohl für als gegen eine Handlung zu entscheiden, bzw. das eine oder andere Motiv zum Leitmotiv der Tat zu erheben vermag, so muß diese Wahl doch grundlos erfolgen, aus dem Nichts, ganz zufällig? Ganz sicher müßte das so sein, wenn nämlich die Urheberschaft der freien Tat nach den Maßen gemessen werden dürfte, die für die psychophysischen Ursachen gelten. Wenn unser freies Wesen ein solches nach psychophysischer Gesetzmäßigkeit wäre und trotzdem ein So und Anders ihm möglich wäre, dann wäre es ein Unding. Doch auf das Subjekt paßt der Objektsmaßstab, d. i. der des Verstandes nicht. Ob es auch verstandeswidrig ist, so deshalb nicht unmöglich. Das ist ja der große Irrtum, daß man meint, daß die Urheberschaft eingesehen werden könne und glaubt, was nicht nach des Verstandes Regel ist, das wäre überhaupt nicht und könnte nicht sein. Weil das Leben sich selbst gegenüber blind, ist es auch blind gegen solche Urheberschaft. Auch das Tier sieht sich als Ursache seiner Lebensart nicht ein. Was erkannt wird, kann also gar nicht Urheber

sein. Deshalb ist es gefehlt, die Motive, welche doch Gegenstand der Erkenntnis sind, als Ursachen zu betrachten. Ursachen (Triebe) und menschliche Urheberschaft (Ich) sind immer ungewußt. Und es ist ein Irrtum, wenn man meint, in dem Erkannten sich selbst zu sehen, wenn man das Motiv mit sich selbst identifiziert.[1]) Es ist auch gar nicht nötig, daß der Trieb als Ursache, das menschliche Subjekt als Urheber freier Taten sich einsähen. Kommt uns nur die lebendige Macht zu, uns unter normalen Verhältnissen sittlich zu betragen, ist uns das in lebendigem Mühen möglich, was soll hier noch Einsicht frommen? Spönne die Spinne besser, wenn sie das Was, Wozu und Warum ihres Beginnens begriffe? — Gibt es kein Gewissen ohne Ethik? Kann man nicht der schärfste Denker sein, ohne von Logik eine Ahnung zu haben? Schüfe der Künstler besser, wenn er um seines Schaffens Regeln wüßte?[2]) Es gibt ein

---

[1]) „Das Motiv, die willenserregende Kraft, sind in Wirklichkeit immer wir selbst in einer bestimmten Form usw." (Höffding.)

Dagegen Thiele, l. l., S. 456: „Ich bin mir bewußt, daß ich allen Motiven gegenüber mich befinde frei."

[2]) Seine Normen „sind die natürlichen Betätigungsweisen seiner Künstlernatur. Und je mehr diese natürlichen Betätigungsweisen oder diese Normen in seiner Natur liegen, desto weniger braucht er davon zu wissen." (Lipps, Ästhetik I, S. 4.)

„Wenn die triviale Naivetät vom Gesetz nichts weiß und nicht wissen darf, ..., so ist die echte als reinste Erscheinung des Genies und als einzige des vollen und ganzen, so gesetzmäßig organisiert, daß das Gesetz sich ganz von selbst in ihr vollzieht, daß sie sich auf dasselbe nicht erst zu besinnen, nicht erst die Probe zu machen braucht." (Hebbel, Werke X, S. 75 — Krumm.) „Der Verstand macht so wenig die Poesie, wie das Salz die Speise, aber er gehört zur Poesie wie das Salz zur

lebendiges Vollbringen, das unabhängig von aller Erkenntnis, lebendige Fähigkeiten, denen die Einsicht in ihr eigen Wesen völlig mangelt. Und solcher Art sind die freien Handlungen des Menschen. Erkenntnis ist erst nötig, um in der Objektswelt sich zurechtzufinden. Blatt und Blüten mag die Sonne bescheinen, doch die Wurzel hält Mutter Natur sorglich im Dunkel geborgen. Ob sie nicht gleicher Art unser Bestes erstrebt, indem sie auch uns dem eigenen Licht der Erkenntnis entzog?

---

§ 14. Variation des Ursachbegriffs (Arten der Kausalität).

Die Auswege, welche man versuchte, um der Eigenart menschlicher Handlungen gerecht zu werden, vermögen sämtliche dieselben um kein Quintchen begreiflicher zu machen, weil an diesem Punkte eben nichts mehr zu begreifen ist. Man erklärt das eine Rätsel nur mit neuen. Wir vermögen gemäß Einrichtung unserer intelligenten Natur nur eine Art des Geschehens zu erfassen, jene der Notwendigkeit, sei es der physischen oder psychischen Natur. Nach ihr kann nichts aus einer Sache kommen, was nicht in ihr ist. Causa aequat effectum. Oder vermeint man wirklich eine Erkenntnis zu haben,

---

Speise." (Hebbel.) Die Dichtkunst schafft „in kindlicher Unbewußtheit" (Stifter, Brigitta, S. 2), und immer wieder vergleicht man Kinder und Genies. Von lebendigen Instinkten geleitet, zeigen beide eine analoge Eigenart des Tuns und Schaffens.

wenn man von „freien Ursachen“ spricht, von geistiger Kausalität, für welche eine Äquivalenz mit der Wirkung nicht besteht, von einem „Prinzip der wachsenden geistigen Energie“ (Wundt, Ethik II, S. 72), von historischen Ursachen, von causae finales als Gegenstück zu den causae efficientes, von ersten Anfängen u. dgl.?[1]) Wir verstehen uns schlechtweg auf nichts anderes als die eine allenthalben gleiche Natur der Objektswirklichkeit. Und an die Stelle all jener Bemühungen, auch die historischen Tatsachen so zu interpretieren — menschliche Handlungen allein gaben Anlaß eine zweite Art der Kausalität zu postulieren — hat das bescheidene Geständnis zu treten, daß diese unter kein Fach der Erkenntnis zu bringen sind, weshalb auch die Prinzipien der Naturwissenschaft an ihnen vergeblich ihre Macht versuchten. Ihr Schlüssel paßt nicht zu jenem Schloß, und der etwa paßte, fehlt uns; es ist nicht aufzuschließen. Geschichte ist Wissenschaft, aber nicht Naturwissenschaft. Das Individuelle interessiert sie, nicht das Allgemeine, und sie gewinnt ersteres nach ihrer eigenen Forschungsmethode, der Deduktion. Nicht aus irgend einer anderen Art von Kausalität als der mechanischen, welche wie diese als Tatsache und als erwiesen und verstanden gilt, ist das Verständnis mensch-

---

[1]) Die Willenshandlung des Menschen ist die „Auslösung“ gleichsam historischer Ursachen. (Siehe Riehl, Z. Einführung in die Philos. d. Gegenwart, S. 143.)

Innere Kausalität als solche ohne Äquivalenz bei Michaelis, Die Willensfr., S. 46. Cf. Wundt, System d. Philos., S. 334 u. 595.

Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. (Suarez.)



licher Handlungen abzuleiten, nicht ist aus ihr die Möglichkeit freier Taten zu demonstrieren, sondern vielmehr muß aus der Tatsache der Freiheit und dem Umstande, daß menschliche Willensbetätigung in den Rahmen des Naturgeschehens nicht passen will, der Schluß gezogen werden, daß es irgend eine zweite Art der Urheberschaft geben muß, wenn sie auch nicht erklärt zu werden vermag. Daß eine solche nicht möglich sei, wagt man doch eben nicht zu behaupten, wenn sie auch nicht als sogeartete möglich ist, wie man sie zu zeichnen beliebt. Nicht um Willkür handelt sich's, sondern um Macht der sittlichen Selbsterhaltung. Und das ganze Rätsel hängt an jenem „Sichmühen", -Zusammennehmen, -Selbstbeherrschen. Du kannst die Versuchung überwinden, die Gefahr fliehen, den Trieb bemeistern, wenn du nur tapfer bist. An dir liegt's, deine eigene Kraft zu entfalten. Du kannst das auch unterlassen. Alles Grübeln, dies, was uns nur als Lebendigen möglich, zu begreifen, führt zu keinem Ziel. Man mag abermals neue Arten von Ursachen erfinden — umsonst!

---

§ 15. Weitere Erwiderungen auf einige Vorwürfe gegen den Indeterminismus.

Nun sagt man wohl, ein solch unbekanntes Ich könne keine Verantwortung treffen. Ein Fremdling vollbringe dann ja die Tat, nicht ich. Man kann sie also mir nicht

zurechnen. Es ist selbstverständlich, daß nur dem Urheber der Handlung die Verantwortung obliegt, nur er allein Grund zur Reue haben kann im Falle der Schuld. Doch irrig ist die Auffassung, daß ein Unerkanntes, Unerfaßtes zugleich ein Unbekanntes sein müsse. Man hält Wissen und Erkennen und Leben nicht auseinander. Das Subjekt ist nur Leben. Wer da mit dem Verstande nach dem Urheber der Handlung sucht, kann ihn nie finden. Plötzlich bricht die Welt des Seins für ihn ab, und damit ist der Schein der Ursachlosigkeit gegeben. Die Intelligenz muß notwendig den Eindruck gewinnen, daß der Urheber fehle, und sie hält sich dann an die erkannten Instanzen. Doch soll der Urheber deshalb nicht da sein, weil er für den Verstand nicht da ist, d. i. nicht begriffen, gesehen werden kann? Die lebendige Persönlichkeit vollbringt die Tat. Leben, Kraft und Gesetz reichen eben weiter als Erkenntnis. Dem lebendigen Menschen, wie er sich unmittelbar erfährt, wird die Tat zugerechnet, nicht einem Erkenntnisphänomen. Kein zweiter ist neben uns, der uns als fremder Machthaber drangsalierte und gleichwohl Schuld und Reue auf uns abwälzte. Die lebendige Persönlichkeit, die sich selbst nicht beschaut, die ist Subjekt. Für die Erkenntnis existiert nur der erkannte Mensch; der unerkannte lebendige stellt sich ihr dar als Fremdling, als ein Außer-ihr. Und so bedünkt es, daß er nicht selbst handle, sondern etwas für ihn, wie denn auch die tierische Betätigung den Anschein erweckt, als ob nicht das Tier selbst sich betätige, sondern die Natur für dasselbe, als ob diese es führte. In der

Tat auch führt das Tier sich selbst nicht als perzeptionsfähiges Wesen, wohl aber als blinder Trieb. Dieser ist durchaus aktiv und leitet sich selbst. So handelt auch der lebendige, nicht der erkannte Mensch. Weil dieser jene Sphäre des Seins als erkannte zugänglich hat, welche als Tier blind sich auslebt, d. i. zweckbewußt unternimmt, was Natur zielunbewußt vollbringt, so entsteht gar leicht die Meinung, daß Menschenwesen befände sich seinem eigenen Selbst gegenüber in besserer Lage als das Tier sich gegenüber. Doch trifft das nicht zu. Der Fremdling der Erkenntnis, der für mich als erkanntes, empirisches Ich handelt, bin ich selbst als lebendige Persönlichkeit. Als solche bin ich Täter meiner Taten.

Aber dann ist doch eine Tat von der anderen unabhängig, und einmal ist keinmal für den Indeterminismus. Woher weiß man das? Ist das Menschenwesen ein solches mit Bedürfnissen — zweifellos ist es so; denn sein Werten wäre sonst ganz überflüssig — so kann es für dasselbe nicht gleichgültig sein, wie es denselben gerecht wird. Es baut sich selbst seinen Organismus mit dem Triebleben als Mittel auf, d. i. es schafft sich in den mannigfachen Lebenstaten und Erfahrungen den Charakter. Erst leitet die Erziehung den Bau; der ihr Entwachsene führt ihn selbständig weiter, ändert, festigt nach freiem Ermessen, indem er den Normen als maßgebenden Plänen folgt oder sie unbeachtet läßt. Durch Übung und Gewohnheit bildet sich mehr und mehr eine Stabilität heraus. Consuetudo tandem in naturam vertitur.

Ein in guten oder bösen Taten geübter Organismus vollbringt diese schließlich fast mechanisch. Das Subjekt erstarkt in guten, erlahmt in schlechten Taten. So bilden Tugend und Laster sich als habitus heraus. Jede Tat läßt ihre Spur zurück wie die Nahrung im psychophysischen Organismus, und die ganze Vergangenheit lebt in der Gegenwart fort.[1]) Über Nacht wird man weder zum Tugendheld, noch zum Verbrecher, da keiner die sittliche Kraft, die er in vielen normgemäßen Taten der Freiheit gewonnen, weder plötzlich verlieren, noch die verlorene plötzlich gewinnen kann. Im übrigen bedeutet auch das Gesetz der vis inertiae eine psychophysische Schranke, die nicht ohne weiteres sich wegschieben läßt. Wer wenig hat, verliert auch das Wenige gar leicht; wer viel besitzt, erringt unschwer mehr. Aber an dir lag's, daß du jetzt stark oder schwach bist, an dir liegt's, daß du's wirst. Zwar ist deine sittliche Macht eine beschränkte, und nicht aller Verhältnisse vermag der Mensch Herr zu werden. So tue er denn, was er vermag! Die Milieutheorie eines Taine, nach welcher Welt und Ereignisse Menschen, diese aber keine Ereignisse machen, der Satz „Il n'y a ici comme partout qu'un problème de mécanique darf wohl als endlich überwundene historische Theorie gelten. Auch der Determinismus stimmt solchen fatalistischen

[1]) „Ich vergaß, daß jede kleine Handlung des Alltags den Charakter prägt und zerstört und daß man deshalb das, was man insgeheim im Zimmer getan hat, eines Tags mit lauter Stimme vom Dach herunter rufen müsse." (Also O. Wilde, der so tragisch die Schuld an sich selbst erfahren.)

Lehren keineswegs bei und betont nachdrücklich den aktiven Anteil, welchen der Mensch an seinem Geschicke nimmt. „So viel sah ich bald, die Umstände machen den Menschen; aber ich sah ebensobald, der Mensch macht die Umstände; er hat eine Kraft in sich selbst, selbige vielfach nach seinem Willen zu lenken.“ (Pestalozzi, Meine Nachforschungen, S. 177.) Und der Indeterminismus erklärt diese Aktivität noch weitergehend dahin, daß auch jene hätten leidlich gute Erdenbürger sein können, die es nicht gewesen, weil sie sich nicht mühten, was sie doch gekonnt, weil sie den allen Menschenwesen innewohnenden Hunger und Durst nach Gerechtigkeit nicht stillten. Die Tauglichkeit oder Untauglichkeit zur Selbsterhaltung stellt so sich dar als Werk unser selbst. Ist sie aber Werk äußerer Einflüsse, so schieben wir Schuld und Verdienst billig denen zu, die uns zu dem machten, was wir sind. Die Erziehung vermag eben deshalb so unendlich viel zu verderben, weil sie an werdenden Menschen mit geringer oder keiner Selbsterhaltungskraft zur Anwendung kommt. Das Stadium der Verantwortung tritt voll und ganz erst dann ein, wenn der Mensch selbsterhaltungsfähig geworden. In früheren Stadien kann ihm eine Tat nur teilweise oder gar nicht zugerechnet werden, weil er wirklich nicht anders handeln konnte wegen Mangel an sittlicher Kraft, die nicht als entfaltete mit uns geboren, sondern erst erworben wird. Es gibt doch so viele Enterbte des Glücks, welche sie nie oder nur spärlich erringen konnten, weil sie in den Entwicklungsjahren ethisch-ästhetischem Hunger bis zum Erbarmen

preisgegeben. Wird man schon dem die Liebe nicht versagen, der frei sich verging, indem man günstige Bedingungen schafft, die ihm die Umkehr leicht machen, so haben jene bedauernswerten Opfer unverschuldeter Verhältnisse, oft rein die lebendige Sünde anderer, ein Anrecht auf doppelte Sorgfalt. Stimmen, wie die Lombrosos, Forels, Ellis', Ferris, Kurellas u. a. verdienen alle Beachtung, ob sie auch manchmal zu düster und trostlos klingen. Das Auge des Arztes zumal erwirbt sich durch Übung nicht selten einen ungleich geschärfteren Blick fürs Pathologische, während dann jenes dem Gesunden gegenüber ihn im Stiche läßt. Viel gebrauchte Organe gelangen innerhalb des Ganzen, dem sie angehören, immer zu einer gewissen Übermacht. Es gilt das vom Philosophen so gut, wie vom Künstler und jedem.

Nun zur Rechtfertigung der Reue! Sie betrifft nicht nur die einzelne Tat, sondern den Menschen, wie er ist, wann er sie begeht. Daß er so untauglich geworden zur Erfüllung bestimmter Gewissensforderungen, ist nicht die Folge einer, sondern vielleicht einer Reihe schlechter Taten, die er freiwillig vollbracht. Was ihm einst leicht gelang, ist ihm vielleicht heute gar nicht oder nur unter bestimmten Bedingungen möglich, bis erst wieder seine Macht erstarkt bei gutem Willen. Die zweite Sünde ist schwerer verhütet als die erste, und wer den Finger reicht, verliert die Hand. Es gilt auch in diesem Sinne: „Das ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären." Daher: Principiis obsta!

Dann weiters soll die Reue mit dem Anderskönnen nichts zu tun haben, auch nicht die Schuld. Nun die Reue und die Schuld, welche der Determinismus konstruiert, kann ganz selbstverständlich von keinem Anderskönnen wissen. Er gibt nur Verstandesbegriffe. Das lebendige Erlebnis geht aber in Begriffe nicht ein und stirbt deshalb keineswegs, weil die Erkenntnis nichts damit anzufangen vermag. — Aber es kommen doch Fälle vor, in welchen erwiesenermaßen ein Anders unmöglich ist und gleichwohl Schuldbewußtsein und Reue auftreten. Ganz gewiß. Aber beide Erlebnisse waren doch nur zu konstatieren auf Grund der Überzeugung, der Meinung wenigstens, daß man einen Fehler auch hätte vermeiden können. Denn ganz deutlich lehnt das Gewissen jede Schuld ab, wenn die Überzeugung von der eindeutigen Notwendigkeit der Tat gegeben. Warum aber fühlt auch der Determinist Reue trotz der Überzeugung von der Notwendigkeit der Tat? Das wird später zu erklären sein. Es sei hier zunächst nur noch hervorgehoben, daß nicht selten eine quaternio terminorum mit unterläuft, da selbst Psychologen Reue und Ärger nicht immer zu unterscheiden wissen, die beide doch grundverschiedene Phähomene sind. Eine freie Tat wider mein Gewissen bereue ich; eine bloße Dummheit, die ich begangen und die im übrigen sittlich vollkommen harmlos sein kann und keinen Selbstvorwurf einträgt, ärgert mich. Und wäre sie sittlich verwerflich, lag aber nicht in meiner Absicht oder wurde mir abgezwungen, so mag ich sie, zumal vielleicht wegen ihrer Folgen bedauern und sie

ein Unglück nennen, aber zu bereuen gibt es nichts. Das Gewissen des heutigen Kulturmenschen straft nur die Gesinnung. Nicht immer zwar war es so. In alter Zeit hing man an der äußeren Tat, am Erfolg, und auch heute sind die letzten Spuren solcher Moral noch lange nicht ganz verschwunden. Das Gebiet der Sittlichkeit ist kein unwandelbares, totes Gebiet. Die Tat eines Ödipus (conf. Volkelt, Ästhetik des Tragischen, S. 163, 407, 408) machte uns wohl unglücklich, nicht aber schuldbeladen. „Der helle Verstand sagt uns, daß ein unter transcendentem Zwange, also auch ohne Schuldbewußtsein begangener Frevel, keine Schuld ist." (Ebenda, S. 407.) Das griechische Gewissen fand sich aber schuldig. Nun es liegt nahe anzunehmen, daß, wo die Sittlichkeit noch zum größten Teil an der äußeren Tatsache klebt, auch die Schuld an ihr hänge und mit ihr gegeben sei. Wer wüßte aus Jugendtagen primitiver ethischer Urteile nicht Ähnliches zu erzählen! Doch fühlen auch Anhänger religiöser Bekenntnisse sich schuldig, welche die Freiheit leugnen. Der Grund muß tiefer lieger. Das Leben kehrt sich nicht an eine theoretische Meinung. Die menschliche Natur reagiert als lebendige, als solche wie sie wirklich ist, und so folgt die Reue immer dann, wenn eine böse Tat von ihr ohne Hindernis frei vollbracht, ohne Rücksicht auf eine theoretische Überzeugung. Sie reagiert ja nicht als solche, wie sie der Erkenntnis vorschwebt, wie das Anders ihr auch nicht erst dadurch zukommt, daß es theoretisch zugegeben wird. Das Andershandelnkönnen ist Wirklichkeit, eine Selbstverständlichkeit, die gilt, ohne

daß sie gewußt wird; sie geht erst dadurch verloren, daß ein Hindernis seitens der Objektswelt, also ein erkanntes, erfahren wird, in welchem Falle ich selbst eben nicht mehr Urheber der Tat bin, noch mich als solchen erfahre. Wer aber der Meinung nur ist, daß eine transcendente Macht oder Naturkausalität ihn zwinge, erfährt sich damit noch keinesfalls als unfrei, als nicht dabei seiend bei der Handlung. Im Gegenteil, er weiß sich ungehindert und frei bei seinem Beginnen, als Urheber der Tat. Und solchenfalls reagiert sein Wesen auch entsprechend, da die Möglichkeit anders zu handeln ja als lebendige Wirklichkeit bestand, ob der ohne Hindernis sich Betätigende gleich anderer Meinung sein kann. Das Andershandeln ist immer als Möglichkeit wirklich, wenn die Tat als die unserige, also nicht ohne und gegen uns erfolgte. Was man von ihm hält, ist gleichgültig. Denn die Meinung, daß es indeterministische Freiheit nicht gebe und das Erlebnis, daß ich bei einer Handlung selbst nicht mittat, sondern hingerissen wurde, also passiv war, sind sehr verschiedene Tatsachen. Die bloß theoretische Überzeugung, daß ich unfrei bin, macht mich nicht zugleich unfrei. Unfreiheit ist stets Überwältigung durch etwas außer mir, durch die Objektswelt, etwas, das gegen mich arbeitet. Wenn ich eine Tat frei und ledig des Zwanges durch etwas, was ich nicht selbst bin, vollbringe, dann tue ich sie als solcher, dem Möglichkeit des Andershandelns als lebendige Fähigkeit zukommt, und meine Natur reagiert als eben diese lebendige, mag ich theoretisch von ihr halten, was ich will. Anders

wäre es, wenn unsere lebendige Wirklichkeit stets nach unserer Meinung und ihr gemäß sich wandelte. Dann würde jeder schon dadurch ein Wesen im Sinne des Determinismus oder des theoretischen Indeterminismus, daß er zur einen oder anderen Theorie sich bekennen würde.

Die Reue tritt auch ein bei Menschen, die durch häufige Fehltritte soviel sittliche Macht einbüßten, daß sie wissen, daß ihnen unter bestimmten Verhältnissen ein pflichtgemäßes Benehmen immer unmöglich sein werde. An ihnen liegt es zu bereuen, daß sie selbst nach und nach diese Schwäche herbeigeführt und ehedem wenigstens einmal hätten andere sein können, daß sie diesmal es versäumt, günstigere Bedingungen zum Guten zu schaffen und die Gefahr zu meiden, um nicht darin umzukommen. Oder aber: sie lehnen in der Erkenntnis, daß andere sie als ihre Sklaven einst mißbraucht und sie deshalb noch Sklaven sind, alle Reue ab. Diesfalls gilt das Wort der Frau von Stael: tout comprendre c'est tout pardonner. Indes weil keine persönliche Schuld vorliegt, gibt es überhaupt nichts zu verzeihen. Das comprendre hebt ja die Schuld auf.[1]) Erkenntnis kann die Freiheit zwar nicht, aber immer die Unfreiheit konstatieren, indem sie sich auf die Objektwelt erstreckt, von der allein wir überwältigt werden können und die wir als ein Geschehen wider uns und ohne unser Zutun innewerden.

---

[1]) Cf. Simmel, l. l. II, S. 238 ff.

Wer nun so durch ein normwidriges Vorleben seine sittliche Kraft schwächte, ist sich seiner eigenen Ohnmacht ebensosehr bewußt, wie andere, die Zeuge seiner Taten waren, ihn als sittlich Minderwertigen beurteilen und nicht glauben, daß er plötzlich sich bekehre. Im umgekehrten Falle weiß der sittlich Geübte, daß er auch schwierigeren Aufgaben gewachsen ist. Was treues Mühen durch lange Jahre schuf, bläst nicht ein Tag hinweg. Das Leben ist kein stetes Vonvorneanfangen, keine tabula rasa, auf welcher das Geschriebene gleich wieder verschwindet, keine tolle Reihe von Unabhängigkeiten, kein Nebeneinander von Momenten, keine Summe bloßer Tathandlungen. Die Tat entstammt einem großen Zusammenhange. Doch über all diese Vorgänge ist nichts auszumachen; keine Psychologie kann sie jemals erreichen. Sie entziehen sich psychologischer Analyse. Die Psychologie, die uns ohnedies die ganze Geistes- oder Subjektswissenschaft verdorben, wird noch viel bescheidener werden müssen.

Das Selbstvertrauen aber in Hinsicht unserer Lebensführung beruht auf dem unmittelbaren Innewerden der eigenen Macht, der Überzeugung, daß wir können, wenn wir wollen und nichts uns die aktive Tat abzuzwingen vermag ohne unseren Willen. Wir vermögen uns selbst zu erhalten und unbedingt das Gute zu tun, wenn wir nur wollen. Wir sind Herren oder können es doch sein. Und abermals: what I will not, that cannot do! Der Determinist indessen, welcher in seiner Vergangenheit allein die Garantie für die Zukunft ersieht, kann doch

nicht unbedingt sicher wissen, ob in seinem Wesen soviel Macht ursächlich angelegt ist, daß er in einem neuen Fall oder unter neuen Umständen als Sieger notwendig hervorgehen muß. Der Indeterminist hält strikte an der Überzeugung fest, daß er unbedingt selbsterhaltungsfähig sei, also keinen Untergang zu fürchten habe, fühlt sich als Herr seines Schicksals. Immerhin ist zuzugeben, daß, wenn Freiheit als indeterministische Verstandeskonstruktion (Zufalls- und Willkürfreiheit) nur existierte, nicht diese, sondern nur der Determinist auf Grund seiner sittlichen Vergangenheit von sich erwarten und versprechen könnte, „daß auch die Zukunft ihn zu keinen Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten bereit finden werde". (Adickes, l. c., S. 206.) Diesen Indeterminismus, diese Freiheit, wie sie die Theorie zu proklamieren pflegt, trifft jener Vorwurf unbedingt. Man wird aber nicht behaupten wollen, daß Macht sittlicher Selbsterhaltung und Fähigkeit diese zu mehren, dieses Erwarten nicht ebenso rechtfertige, wenn auch gilt: Wer da steht, sehe zu, daß er nicht falle.

Als Argument gegen den Indeterminismus führte man dann weiters auf, daß auch Reue und Schuldbewußtsein notwendig aufträten, ohne erst bei uns anzufragen. Wir brauchen kaum zu wiederholen, daß sich Freiheit nie auf das eigene Wesen erstrecken, nicht Ledigsein von sich selbst und dem eigenen Gesetz sein kann. Sie ist Macht über die Objektswelt und Freisein vom Zwange derselben, Macht über das Wollen, nicht das Werten und die Zuständlichkeit unser selbst.

Die Zurückführung von Begriffen der Ethik auf ursprüngliche Verstandes-, d. i. naturwissenschaftliche Bedeutungsformen ist nicht immer richtig, und wo sie zutrifft und ein Wort mit verschiedenen Begriffsinhalten auftritt, ist auch noch keineswegs der Beweis gegeben, daß Ethik nur eine „bessere“ Sinnlichkeit, raffiniertere Gattungserhaltung sei. Viel häufiger finden wir, daß umgekehrt Begriffe vom Reinmenschlichen als Naturbegriffe dienten, und erst allmählich aus ihnen die anthropomorphistische Beigabe mit den Fortschritten der Naturwissenschaft schwand und die Verstandesbegriffe sich rein herausschälten. Es ist das leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß der weniger entfaltete Kulturmensch alles Naturgeschehen nach menschlicher Art sich vollziehend denkt. So ist es z. B. ein Irrtum, zu behaupten, daß „schuldig sein“ anfänglich nur die Bedeutung gehabt von „schuld sein an etwas“, „Ursache von etwas“, das ethische Moment also erst nachträglich sich beigesellt hätte. Gerade der ethische Sinn ist der ursprüngliche, und ihm gemäß wurde teilweise wenigstens auch das Naturgeschehen (spez. das Tier) beurteilt. (Sculd-Sünde, conf. Kluge, Wörterbuch, S. 338, Paul, S. 423, Heyne, S. 484.)

---

§ 16. Strafe als Vergeltung.

Auch vom Strafbegriff gilt das Gleiche. Man erklärt: Strafe ist ursprünglich so viel wie Rache und heute nichts anderes als verfeinerte Rache. Ohne Zweifel ist Rache die natürliche Betätigung eines tierischen Instinkts und als Tatsache früher als die sittliche Entfaltung der tierischen Vorstadien entwachsenen Menschheit. Strafe aber entquillt einem Rechtsinstinkte des menschlichen Subjekts, und neben ihm als dem sittlichen Erlebnis findet sich auch heute immer noch in gleicher Art der Rachetrieb, so daß also dieser sich keineswegs veredelte und umwandelte. Strafe ist keine Reinzucht des Rachetriebs, weil ein Straftrieb diesen nicht ersetzte, noch ablöste. Vielmehr unterliegt auch dieser Trieb nur der sittlichen Regelung und ist weder der Ausrottung, noch der naturgesetzlichen Höherzüchtung verfallen, so wenig dies von anderen Trieben behauptet werden kann. Die Menschheit bleibt immer zugleich die höchste Tierklasse, ohne als solche den tierischen Charakter zu ändern. Der Rachetrieb leitet Menschen primitiver Kultur viel ausschließlicher, aber nicht selten auch den Kulturmenschen. Erstere stehen eben überhaupt auf niedrigem sittlichen Niveau; aber bereits sehr frühe unterliegt neben anderen Trieben insbesondere auch jener zur Rache der ethischen Norm. Es gilt bereits die „Blutrache als eine dem Gemordeten schuldige Verpflichtung" (Wentscher, Ethik, S. 89).

Ein Instinkt, der zugleich mit dem Menschenwesen

gegeben, sagt diesem, daß Unrechttun Strafe verdiene, und zwar nicht nur, damit künftig solche Handlungen unterbleiben, sondern auch, weil sie vollbracht worden. Das Erlebnis dieser Art ist wirklich, welche theoretische Meinung man auch sich darüber bilden möge. Da es sich um einen Instinkt handelt, ein Subjektserlebnis, so ist theoretische Begründung von vorneherein unmöglich. Denn das charakterisiert diesen eben, macht ihn zum Instinkt. So tief wurzelt dieser Instinkt im Menschen, daß Verbrecher nicht selten selbst die Strafe suchen und im Tiefsten fühlen, sie hätten solche verdient. Es ist auch das einzig Naturgemäße, daß das Leben sich in Instinkten äußert; und Lebendige sind wir doch. Eine Strafe, die nur das Moment der Besserung zugibt, ist zweifellos vollständig verstandesgemäß und nicht vernunft-, wohl aber instinktswidrig. Sie widerspricht unserer lebendigen Natur. Da sie zum Guten führen soll, kann sie selbst unmöglich der Forderung des Gewissens widerstreiten. Denn daß sie als Mittel einem guten Zwecke dient, heiligt dies Mittel selbst nicht. Dieses kann nur durch das Moment der Vergeltung die Berechtigung erhalten. Andernfalls kann der Täter sie nur als ungerecht empfinden; denn, wofern er nicht anders konnte, als er getan, ist es ungerecht vom Weltenlauf, daß er an dieser Stelle ihn einsetzte, und was mag ihn der Weltlauf kümmern und was der verfolgt. Ein gerechter Ausgleich ist aber bei der Unbekanntheit von tausend Faktoren auch der vergeltenden Strafe unmöglich, und der Mensch fühlt sich denn weder fähig, noch

infolgedessen berechtigt, abschließenden Ausgleich zu schaffen. Jeder trägt selbst die Ernte in sich, und das Schicksal haftet seinem Wesen an. Vergeltung kommt sonach nur so weit in Betracht, als sie die Mittel zur Besserung rechtfertigt, soweit Schutz und Selbsterhaltung der Mitmenschen sie geboten erscheinen lassen.

Aber Vergeltung ist doch eine niedrige Sache, ein Relikt der tierischen Rache. Das Tier steckt noch zu sehr in diesen Verfechtern der Vergeltungstheorie. (Gleichwohl waltet diese heut noch im Strafgesetz und in der Pädagogik, z. B. bei Nägelsbach!) Sie stehen nicht auf der sittlichen Höhe und müssen erst hinaufdeterminiert werden. Daß aber gerade die Besten selbst die Buße suchen, aus dem Gedanken heraus, daß sie Strafe verdient hätten, durchaus nicht aus dem anderen, sie müßten dadurch gebessert werden! — Dafür wollen sie nunmehr schon selbst sorgen. Die Sünde ist ihnen entsetzlicher als jede Strafe. Aber noch mehr! Sonst betont man immer wieder: kein Trieb sei an sich sittlich gut, noch schlecht; jeder könne in den Dienst des Guten oder Bösen treten. Der Rachetrieb allein soll als Naturtrieb an sich verwerflich sein. Nein. Kein tierischer Trieb darf unterdrückt oder vernichtet werden, gar keiner! Jeder ist Objekt des Ich und vermag in den Grenzen der Norm von ihm seine Weihe zu empfangen, jeder vermag vom Subjekte assimiliert und umgeschaffen zu werden. Die ethischen Instinkte sind wir selbst, deshalb können sie über uns selbst uns nicht täuschen. „Nur eine Uhr geht immer richtig: das Gewissen.“ (Hebbel.) Gerade auch

die sittliche Vergeltung ist ein beredtes Zeugnis der allenthalben gleichartig in der Umschaffung und Veredelung der tierischen Natur sich bekundenden Subjektsmacht. Strafe ist nicht mehr Rache, sondern ein neues Geschöpf, das die Triebnatur zur Mutter, die sittliche zum Vater hat. Rache gehört der Objektsnatur an, muß sich infolgedessen uns passiv zeigen, was im Ausdrucke „von Rache hingerissen werden, sich hinreißen lassen" deutlich sich ausspricht. Die Strafe aber ist charakterisiert durch Aktivität, weil eben wir in ihr weben. Laas nennt sie „ethisierte Rache" (Viertelj. für wissenschaftl. Philos., 5. u. 6. Bd.), sie ist aber überhaupt nicht mehr Rache (wie Höffding ihm entgegenhält, in seiner Ethik, S. 451).

Doch dem Wohlfahrtsprinzipe widerspricht Strafe als Vergeltung. „Weshalb soll das Übel, das Leiden der Welt vermehrt werden, weil einmal Böses verübt wurde?" (Höffding, l. c. S. 448.) Was heißt Wohlfahrt? Sie ist einer von jenen vieldeutigen Begriffen, die ohne Definition überhaupt nicht brauchbar sind in der Wissenschaft, welcher scharfe Abgrenzung von Wortbedeutungen Ehrensache sein muß. Ganz gewiß kann Befriedigung von Bedürfnissen eines Subjekts nur dessen Wohlfahrt bedeuten oder die seiner Gattung. Und so ist Glück und Friede die natürliche Folge auch der Befriedigung der Bedürfnisse des menschlichen Wesens. Bedürfnisbefriedigung ist Selbsterhaltung nach Individuen und Gattung, ist Liebe seiner selbst und des Geschlechts. Icherhaltung ist sittliche Liebe, die Pflicht der sittlichen Selbst- und Gattungserhaltung. In ihrem Dienste stehen

nicht nur die positiven Forderungen, was uns gut, zu erreichen, sondern auch die negativen Abwehrinstinkte. Und so steht die Strafe zugleich im Gattungsdienst. Die Gattung fordert Bestrafung der Verbrechen. Das beleidigte Rechtsgefühl will versöhnt sein, die gesellschaftliche Ordnung gesichert. Strafe versöhnt aber auch den Sünder mit sich selbst, vermehrt also nicht unnütz dessen Übel, sondern nimmt ein Übel von ihm, befördert somit in diesem Sinne die Wohlfahrt des Individuums wie der Gesellschaft. Die höchststehenden Menschen empfanden das, nicht nur das „Volk". Ein Hebbel spricht vom Leide als einer Art von Kompensation für selbstbegangenes Unrecht, von wirklicher Erleichterung, die es schaffe. So liege der Gedanke der Buße in der Menschenseele. (Tageb. v. 1860, 1. Febr.) Immer wieder entdecken wir in poetischen Schöpfungen diesen Zug des Menschenherzens entschleiert und enthüllt.

Freilich kommt bei Bestrafungen vor allem das Wie in Betracht, wenn sie nicht verbittern, verstocken und verderben sollen. Der Strafbegriff hat auch die reinste Form noch lange nicht gewonnen, und Kultur und Sittlichkeit wandeln den Weg der Entwicklung. Aber auch was die Einsicht jeweils fordert und das Gewissen, bleibt nur zu häufig unbeachtet. (Conf. Zur Psychol. der Gefangenschaft v. Auer F.) Es ist „nie zu übersehen, daß die Strafe als solche ihre bessernde Wirkung nur ausübt, wenn sie als verdiente Sühne des Unrechts, also auch als ein Übel empfunden wird" (Wundt Ethik II, S. 156).

---

§ 17. Die Rechtslehre und das Problem der Freiheit.

Auch die Jurisprudenz hat seit langem das Problem der Freiheit aufgegriffen, vorzüglich natürlich in Hinsicht auf den Strafbegriff; auch sie vertritt alle möglichen Theorien wie Ethik und Psychologie, wenn auch der Standpunkt des praktischen Lebens selbst heutzutage noch der vorwiegende ist, trotzdem die Philosophie ihn dafür um so eifriger perhorresziert. Man gefällt sich wohl, indem man auf die gewöhnliche naive Meinung mit einer gewissen Geringschätzung herabsieht. Der sog. gesunde Menschenverstand verlor eben so ganz und gar sein Ansehen, und doch dünkt es uns, daß er in manchen Stücken der einzig Treue ist im Wechsel der Meinungen, an welchem diese immer wieder sich orientieren. Dies Stück aber, welches wir jetzt im Auge haben, ist gar nicht Verstand, sondern heißt nur so. Auf ihm, als „auf der Psychologie des sog. gesunden Menschenverstandes“ (Offner, l. l. p. 25) ruht fast ausnahmslos die Rechtslehre und das Strafgesetzbuch. Die Rechtslehrer, welche da — wie man zu sagen pflegt — den gesunden Menschenverstand gelten lassen, basieren ihre Lehren keineswegs nur auf die bloße Meinung der Masse, die wenig denkt, noch überhaupt auf den Verstand und ein theoretisches Urteil. Dies gilt vielmehr nur von der Rechtslehre, die auf dem Determinismus fußt. Sie baut auf Verstandesgrund, und der ist schwank. Die indeterministische aber,

welche „die innerliche Gewißheit der unbefangenen Auffassung“ als einzig maßgebend und richtig erachtet, baut auf unwandelbares Leben. Sie baut auf Instinkte, und diese sind eben der unmittelbare Ausdruck des Subjektslebens, die einzige Kunde von uns selbst und der Art unsers Seins. Als Lebendige sind und schaffen und fühlen wir, und alles Leben ist durch sich selbst unmittelbar, d. i. durch blinde Instinkte, nie durch Erkenntnis geleitet, die nur die Objektswelt beherrscht. Der gesunde Menschenverstand ist also diesmal nichts anderes als das unmittelbare Selbstinnewerden unserer lebendigen Natur, ein Wissen um die Art unseres Wesens, eine Überzeugung, ein Bedüfnis und das alles ohne den mindesten Begriff, ohne Erkenntnis, ohne logische Evidenz. Als Ausdruck unserer Natur und deren lebendiger Wirklichkeit wird er sein, wo und solange Menschen sein werden, und als solcher war er immer. Wir werden keine anderen dadurch, daß wir die eine oder andere Strafbasis zur unseren machen. Denn die echte Basis ist unsere Natur als lebendige Wirklichkeit. Deshalb behalten schließlich jene Juristen Recht, die da behaupten, der theoretische Standpunkt sei für die Rechtslehre überhaupt gleichgültig. Die Lösung der Konflikte ist wieder durch die Erkenntnis gegeben, daß auch der Mensch als blindlebendig Wesen existiert und sein lebendiges Sein erst da einsetzt, wo sein Erkennen aufhört, daß er mehr ist, als nur ein erkennend Tier und weniger als ein Wesen, das auch seine eigene Natur zu durchschauen oder wenigstens der Möglichkeit nach zu erfassen vermöchte, wie der Determinismus vermeint.

---

§ 18. Das Ich ist nicht Werk seiner selbst.

Eine andere Auffassung ersieht (wie wir schon anführten) im Menschen ein Kompositum von sittlich guten und unsittlichen Trieben, die in vielfachem Kampf immer zu ganz bestimmten Taten naturgesetzlich führen müssen, wieder eine andere erklärt ihn als die unglückliche Ehe zweier ungleich berechtigter Gatten, nämlich zwischen einem guten und bösen Prinzip, zwischen zwei Parteien. Doch weder ist das Ich ein gutes Prinzip, noch sind irgendwelche Triebe unsittlich. (Conf. Simmel, l. l., S. 245.) Das Subjekt ist nicht Partei, die tierischen Triebe sind nicht Gegenpartei. Es ist evident, daß ein Wesen mit Bedürfnissen nichts fordere, was die eigene Vernichtung bezweckte, und daß etwas nur insofern und deshalb von ihm als gut bewertet wird, weil es seiner Erhaltung dienlich ist, daß ein Instinkt allererst ihm sagt, was ihm frommt, was nicht und erst später auf Grund von Erfahrungen wohl auch ein Verstandesurteil. Demach kämpft unser Subjekt nicht als das Gute, sondern um das Gute. Es selbst ist unbewertet, wenigstens wissen wir von keinem anderweitigen Wesen, von dem es allein selbst wiederum Wert empfangen könnte, sofern es dessen naturgemäße Bedürfnisse zu befriedigen vermöchte. Nennt man einen Menschen gut, so heißt das, daß er sittlich tüchtig sei. Aber für das Menschenwesen als solches fehlt uns das Maß. Dies könnte nur durch Bedürfnisse eines anderweitigen Seins gegeben sein, die wir zu befriedigen vermöchten oder

nicht. Wir fühlen uns sittlich reich oder elend, geistig gesund oder krank; es hängt das von der besseren oder schlechteren Selbsterhaltung ab. Aber unser Wesen an sich haben wir einfach als Natur hinzunehmen; es kommt allen Menschen zu, es ist eben der Mensch; ob diese Natur Stümper- oder Meisterwerk sei, vermögen wir nicht zu entscheiden. Eine Kritik des Menschenwesens ist uns unmöglich; es ist nicht zu rechten darüber, was Natur und Gott (welchen man als Person oder wie immer denken mag — zu begreifen ist er nicht —) mit uns Menschen im Sinne hatten damit, daß wir zum Dasein gelangten, noch darüber, welche Stellung wir im Ganzen des Seins einnehmen. Die Erde ist nicht das Universum und Mensch nicht das All. „Alles wissen zu wollen, kann das Menschlein auf dem exzentrischen Standort eines irrenden Planeten vernunftgerechterweis nicht wohl verlangen." (Bastian, l. l. p. 154.) Es ist naturgemäß, daß der Mensch alles dafür ansieht, daß es so sein müsse wie er, und vielleicht halten auch die Möpse uns nur für ihresgleichen. Wir sind in subjektiven Schranken gefangen, und keiner vermag sie abzulegen und sich ihrer zu entwinden. Aus sich selbst steigt keiner heraus, und keiner zieht ein neues Wesen an, noch kann er sich ein solches auch nur denken. Um unser Sein können wir nicht, nicht um Genie und Talent. An uns liegt es nur, unsere Kräfte anzuwenden im Dienst der Selbstentfaltung und Selbsterhaltung; das allein ist unsere Aufgabe, ihre Erfüllung, die unserem freien Willen anheimgegeben, allein unser Verdienst.

Große Naturen, die neue Werte aus sich gebaren, mag man bewundern und heilig nennen; der Mensch liebt notwendig sein Wesen; es ist ihm das Höchste zu sein, was er ist. Aber ihr Sein ist nicht das Werk ihrer selbst, sondern desselben Urgrundes, welchem alles andere Dasein entquoll. Die Natur arbeitet für sie; es arbeitet in ihnen; ihr Wesen gebiert. Aber nur auf die Subjektsnatur erstreckt sich diese Notwendigkeit; sie kann keine anderen Bedürfnisse haben, als die in ihrer Natur begründet, keine anderen Werte als schön und gut anerkennen, als die ihr gemäß sind, sie kann nur eine ganz bestimmte Gestaltung der Objektswelt als ihr entsprechend gutheißen. Aus dieser Notwendigkeit des Verhaltens folgt aber keine solche, die sich auch auf die Erreichung des als wertvoll Erkannten erstreckte. Aus unserem Sein folgt nur das Sollen, nicht aber das Handeln, wie Schopenhauer lehrte. So geht die Geschichte nicht einen notwendigen Gang des Geschehens, sondern der Wertentwicklung; sie schreitet zu immer reicheren, vollkommeneren Wertinhalten fort, indem mehr und mehr die ganze Objektswelt unter die Normen des Subjektes hineingearbeitet und von ihm erobert wird.

§ 19. Freiheit, Kulturentwicklung und Statistik.

Die Freiheit des Handelns bleibt trotz dieser Notwendigkeit des Wertungsfortschrittes auf allen Kulturstufen gewahrt, da jede zwar ganz bestimmte Selbsterhaltungsforderungen stellt, doch dem einzelnen seiner Natur gemäß dabei stets die Freiheit gegeben, diesen nachzukommen oder nicht. Somit muß es unmöglich sein, menschliche Handlungen, historische Taten wie eine Mondfinsternis voraus zu berechnen, überhaupt unmöglich, eine Tat vorauszusehen wie die Reaktion eines chemischen Elements, einer Naturkraft unter bestimmten Bedingungen, muß unmöglich sein, Naturgesetze des historischen Geschehens zu finden. In der Tat hatte alle Geschichtswissenschaft, die es den Naturforschern nachtun wollte, bis jetzt kein Glück in dieser Richtung. Ihre Aufgabe kann nur sein „die Erforschung und darstellende Erzählung von Vorgängen, die einmal der realen Welt angehört haben" (Meyer Ed., Zur Theorie der Methodik der Geschichte, 02), und ihre Begriffe sind ebenso individuell als die der Naturforschung allgemein. Aus der Natur holen wir auf dem Wege der Induktion das Allgemeine, die Form und die Grundzüge heraus, indem wir das Individuelle eliminieren. Die Gattung ist alles, das Individuum nichts. In Geisteswissenschaft und Geschichte tragen wir in die aller Menschennatur gemeinsamen Formen deduktiv das Individuelle hinein. Das Einzelne ist alles, die Gattung nichts. Doch müssen wir uns hierorts weitere diesbezügliche Ausführungen versagen.

„Es gibt eine geistige Geschichte der Vergangenheit, keine solche der Zukunft." (Wundt, Ethik.) Immerhin sind wir, was die Wertentwicklung betrifft, nie die Schiebenden, sondern stets die Geschobenen. Natur schafft für uns. Insofern ist der Mensch, ein Volk, ein Genie eine notwendige Phase in einem unerbittlichen Weltenplane. In dieser Notwendigkeit lebt aber das Subjekt frei sich aus, da sie mit seinem Sein in eins fällt.

Schließlich sei auch noch an die Statistik erinnert. Von ihren Tabellen sagt bereits Lotze, daß sie selbst dann, wenn sie ganz richtig sind, nichts weiter bedeuten „als die Erzählung davon, wie sich die Freiheit entschieden hat". (Prakt. Philos., S. 24.) Ihr Zeugnisunwert ward von verschiedenen Gelehrten so unanfechtbar dargelegt, daß wir uns nicht mehr daran versuchen dürfen. (Cf. Göring, Über d. menschl. Freiheit, S. 124, Windelband, l. c., S. 139, Bolliger, l. c., S. 31, Gutberlet, Cathrein usw.) Auch mißt ihnen der heutige Determinismus eine besondere Wichtigkeit für seine Theorie nicht mehr bei. Freiheit bedeutet das Vermögen sich selbst durchzusetzen, zu tun, was vernünftig ist. Eine Willkür auch hinsichtlich der vernünftigen Forderungen ist eine seltsame Annahme. Freiheit muß doch schließlich ein Ende haben und hat diese an sich uns. Schon Duns Scotus lehrte „die vernünftigen Gründe selbst kann man nicht noch einmal als frei, d. h. willkürlich ansetzen, so wenig wie die Zahlen." (Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie, S. 433.) Es ist gar einleuchtend, wenn in fruchtbaren Jahren sich mehrere Personen denn sonst zur

Heirat entschließen, in solchen knapper Ernte mehr Diebstähle vorkommen, schöne Tage mehr Spaziergänger ins Freie locken. All das besagt lediglich, daß Menschen so gehandelt haben, nicht handeln mußten, daß sie ihre Macht, sich vernünftig selbst zu bestimmen, nutzten, daß es eine schwierigere Aufgabe ist, auch in Not und Versuchung den Anforderungen des Gewissens zu entsprechen, weshalb sie öfter nicht geleistet wird, daß vielfach nur deshalb nicht genascht wird, weil nichts zu naschen sich bietet, daß das Subjekt von seinen Objekten abhängig, die sittliche Kraft eine beschränkte ist u. dergl. m. Es ist nicht unter allen Verhältnissen und zu verschiedenen Zeiten gleich leicht sittlich zu sein. Mit der Gesellschaft und ihren Zuständen wechselt die Sittlichkeit (Liszt).

Wundt ist der Ansicht, daß die statistischen Regelmäßigkeiten, welche er als empirische Regel, indes nicht als Gesetz gelten läßt, doch schließlich auf psychologische Gesetzmäßigkeit zurückzuführen seien, wenn diese auch bislang nicht auffindbar war. (Methodenlehre I, S. 39.) Wenn er gleichwohl die naturalistische Geschichtsauffassung zurückweist (Method. II, S. 342), so ist das begründet in seiner Annahme von zweierlei Kausalität. Wie schon erwähnt, besteht nach ihm für die geistige Kausalität die quantitative Äquivalenz nicht und kommt aus der Ursache mehr heraus, als in ihr steckt nach dem „Prinzip wachsender geistiger Energie.“ (Ethik II, S. 72.) So „bildet die sittliche Welt das großartigste Beispiel der schöpferischen Natur des alle geistige Entwicklung beherrschenden Prinzips der Heterogonie der Zwecke“ (l. c., S. 98), wes-

halb in ihr nur Berechnung nach rückwärts, nicht nach vorwärts möglich ist. Wir gestehen, keinen Begriff zu haben von schöpferischen Ursachen. Gibt es solche, so paßt auf sie mindestens das Wort Ursache nicht mehr, und sie sind unerfaßbar wie die Freiheit. Weiters schließen wir uns Adickes an, wenn er schreibt: „Ich verstehe es nicht, wie auf geistigem Gebiet eine Kausalerklärung in rückläufiger Richtung soll möglich sein können, wenn die in vorwärtsschreitender Richtung bestritten wird“ (l. l. S. 197). Die Psychologie aber wird obige Hoffnungen nie erfüllen können, da sie als Objektswissenschaft nie an das Subjekt heranreicht.

Im übrigen ward die Regelmäßigkeit menschlicher Handlungen nicht selten überschätzt. Eine einzige Ausnahme bringt ein Naturgesetz zu Fall. Allem Seienden kann nur ein ganz bestimmtes Wesen, eine einzige Natur zukommen, die wiederum als eindeutige nur in eindeutiger Weise zu reagieren vermag. Die Bedingungen sind nicht selten unkontrollierbar. Das Experiment gelänge, wenn man zwei vollkommen gleichartige Persönlichkeiten ganz gleichen Bedingungen unterstellte und dann ihr Handeln vergliche, wenn eine und dieselbe abermals gleichen Umständen ausgesetzt werden könnte. Die Statistik beweist aber weder etwas für den Determinismus, noch gegen den Indeterminismus. Die Übereinstimmung ihrer Tabellen ist nicht so groß, als man gemeiniglich annimmt (Conf. Pfister l. l., S. 48 u. f.), und dann ist eine gewisse Regelmäßigkeit auch indeterministisch vollständig begreifbar, indem unter schwierigen Verhältnissen auch größere An-

forderungen an die Freiheit gestellt werden, die dann seltener zur Erfüllung gelangen. Man kann ebensowohl das Schwergewicht nicht „auf die 95 Proz. der übereinstimmenden, sondern gerade auf die 5 Proz. der nicht übereinstimmenden Fälle“ (Stein L., Der Sinn des Daseins, S. 60) richten.

Dem menschlichen Subjekt kommt eine ganz bestimmte Natur zu, welche verschiedenen Objekten gegenüber verschieden sich verhalten muß, außerdem eine bestimmte Macht der sittlichen Selbsterhaltung, der auch nicht die Erfüllung jeglicher Aufgabe gleich schwer oder leicht sein kann. Und darin erblicken wir den Hebel zur Beeinflussung. So kommt die Strafe außer als Züchtigung und Sühne vor allem als Erziehungsmittel in Betracht (Conf. Wundt, l. l., S. 156); so sind Reue und Gewissensbisse Mittel zur Besserung. Schmerz ist der natürliche Hüter des Lebens; das gilt auch von der Reue. Sie ist unentbehrlich zur sittlichen Selbsterhaltung. Was das eigene Wesen schädigt, kann nur als ihm zuwider, als Schmerz erfahren werden. Denn wäre das nicht der Fall, so müßte Selbstvernichtung das Prinzip des Lebens sein, was schon dem Begriff des Seins überhaupt widerspricht. Zu sterben müßte alsdann das größte Vergnügen sein. Die Überzeugung vom Andersgekonnthaben schärft noch dazu den Stachel, welcher zur Besserung antreibt. Das Gute wäre nicht gut, wenn es unserem Wesen nicht Befriedigung schaffte, das Böse nicht bös, wenn er nicht Leid uns schüfe.

Da uns Macht zukommt über die tierischen Triebe,

so damit auch über psychophysische Schmerzen. Wir vermögen diese freiwillig auf uns zu nehmen, was ein Triebwesen schlechthin als ihm widersprechend nicht vermag. Allerdings gehört dazu je nachdem der volle Aufwand unserer sittlichen Kraft, und daß wir sie aufwenden, ist Sache lebendig-freien Benehmens; wir könnten das auch unterlassen. Die Kraft wächst aber, indem man sie gebraucht, und sie verkommt bei Trägheit. Und darin liegt es nun begründet, warum gerade das Leid zu höchster Selbstentfaltung führt, zu größter Kraft der Selbsterhaltung, zur vollendeten Persönlichkeit, warum das Leid so viele zur sittlichen Höhe emporzieht, warum es dem Dichter die schönsten Kinder gebiert, warum aus weinendem Herzen die reinste Wonne erblüht, die höchste Schönheit zur Gestaltung sich durchringt in den Werken der Kunst. Äußere Not machte die Menschen findig und brauchbar für diese Erde, innere macht brauchbar für den Himmel.

Die Natur tendiert auf Selbsterhaltung. Je geringere Anstrengung diese verlangt, um so leichter und eher wird sie geleistet. Darin besteht eben die Freiheit des Menschen, daß er diese Anstrengung oder innere Arbeit im Kampf um die Selbsterhaltung leisten kann, aber nicht leisten muß. Leichtere Arbeit ist aber leichter getan. Das sittliche Mühen besteht vor allem darin, den Naturtrieben nicht ohne weiteres nachzugeben, sondern sie in den Rahmen der Norm zu zwängen. Die Triebe begehren der Lust und Erhaltung. Nun kann sich der Kampf ums Gute außer auf Ertragung von Leid bis

zur Hingabe des Lebens erstrecken. Um Leid oder gar den Tod auf sich zu nehmen, ist sittliche Subjektsmacht nötig, eine Überwindung der psychophysischen Natur durch das Selbst, die aller übrigen Natur unmöglich, da das Subjekt ihr fehlt, der Überwinder. Solche Subjektsarbeit vermag uns sogar dann jenen schaurigen Respekt abzuzwingen, wenn sie in den Dienst des Verbrechens tritt. Es offenbart sich in ihr eine unheimliche Macht, ein kraftvoll-furchtbares Etwas, welches der Natur und ihrem Verlangen zum Trotz sich durchsetzt. So dürfte die Strafe dahin zu verstehen sein, daß durch sie die Sünde gewissermaßen schwer gemacht wird, daß die Erreichung des Bösen an einen Kraftaufwand des Subjekts geknüpft wird, der darin besteht, daß ein Naturtrieb, der das Übel unbedingt flieht, überwunden werden muß. Es besteht berechtigte Hoffnung, daß eine Tat um so eher unterlassen werde, je schwieriger ihre Vollführung ist. Und so werden abertausend Verbrechen nur aus Marklosigkeit und Feigheit nicht begangen, keineswegs aus Gründen der Sittlichkeit. In das Licht der Sinnenlust mischen sich die dunklen Schatten des Leids; dadurch verliert die Versuchung an Reiz, der Feind an Kraft, und der Sieg ist leichter.

---

§ 20. Freiheitserlebnis und deterministisches Zuschauertum.

Die ganze Art unseres lebendigen Verhaltens ist durch Erkenntnis unkontrollierbar und nicht zu erfassen und es verhält sich nicht so, daß unser lebendiges Schaffen oder Lassen in sittlicher Hinsicht und bei jeder frei vollführten Handlung eingesehen werden kann und eingesehen wird, wenn nur erst einmal die Psychologie größere Fortschritte gemacht — wie der Determinismus meint. Ihn traf daher von jeher der Vorwurf vonseite seines Gegners, daß er den Menschen zum bloßen Zuschauer seiner Taten mache und damit zu einem rein passiven Wesen. Er wehrte sich aber und zum Teil mit vollem Recht, indem er sagte, seine Freiheit sei volle Aktivität, der Charakter sei die Hauptursache der Handlung, trage das meiste selbst dazu bei, daß diese gerade so sich gestalte, lebe sein eigenes Wesen in voller Aktivität aus; in der Erkenntnis möge man sich immerhin als notwendig bestimmt wissen, praktisch sei man gleichwohl vollständig frei, wenn man seine unter bestimmten äußeren Bedingungen nur zu einer ganz bestimmten Handlung fähige Natur auslebe. Damit sei auch das Bewußtsein der Freiheit vollkommen vereinbar, nämlich das deterministische. Sich passiv zu wissen, verhindere nicht, daß man aktiv sich auslebe.

Die Möglichkeit solcher Art des Seins, wie es der Determinismus sich vorstellt, ist unbedingt zuzugeben. Aber

damit ist nicht erwiesen, daß es so auch wirklich sei. Wir fragen uns deshalb, ob so gedachte Menschen den Tatsachen der Erlebnisse entsprechen und überhaupt naturgemäß sind. Nochmals sei betont: auch die deterministische Freiheit ist Aktivität und zielbewußte Tätigkeit. Gleichwohl genügt sie der unmittelbaren Erfahrung nicht. Schon das unleugbare Dasein des Bewußtseins vom Anderskönnen, das man nicht wegerklären kann und das nicht zum Scheine wird deshalb, weil man's dafür hält, muß uns sagen, daß das Gemälde, welches der Determinismus vom Menschenwesen gibt, der Naturtreue ermangelt und der Maler einen charakteristischen Zug übersah oder doch bis zur Unkenntlichkeit entstellte. „Wenn ein Marsbewohner zu uns käme, und, bevor er die Menschen kennen lernt, erst die deterministische Theorie studierte, müßte er vom Menschen sich ein wunderliches Bild machen." (Bolliger, l. l., p. 49.) Der Determinismus fordert nicht unseren logischen, sondern einen nur erlebten Widerspruch heraus; er genügt dem Erkennen, aber nicht der unmittelbaren Selbsterfahrung, stimmt nicht zu Leben und Erlebnis. Das Sichselbstinnewerden und rein lebendige Benehmen lehnt sich gegen ihn auf, nicht der Verstand. Es gilt also wiederum, den Zirkel der Intelligenz auszumessen, um zu erfahren, ob sie erster Diktator des Seins und dieses ganz nur nach ihren Prinzipien gestaltet ist oder gestaltet werden muß oder nicht.

Wir gelangten zu der Überzeugung, daß kein Wesen sich selbst anders als in unmittelbarem Erlebnis zu erfahren vermag und daß dies Innewerden die lebendige

Wirklichkeit selbst ist, so daß das Wissen um die eigene Art des Seins nichts anderes sein kann als das Erlebnis, das Leben selbst. Wir erfahren uns gerade so, wie wir sind, und nichts mehr steckt dahinter. Aber wir vermögen uns selbst nicht zu beschauen. Tatsache ist nun, daß wir uns nicht nur frei ausleben und nicht nur das Bewußtsein von solch freiem, ungehindertem Ausleben besitzen, sondern auch das Bewußtsein und die instinktive Überzeugung vom Anderskönnen. In dieser Selbsterfahrung spricht sich unsere lebendige Wirklichkeit aus, und an ihr ist nicht zu rütteln. Am Erlebnis, welches auch der Determinist hat und zugibt, kann und darf nicht gedeutelt werden als an der einzigen Kunde von uns selbst. Freiheit im Sinne des Determinismus kommt auch dem Tiere zu, doch, wie wir annehmen dürfen, nur als erlebte; Menschen erst vermögen solche Freiheit als Notwendigkeit einzusehen, da diese erst dann sowohl erlebt, als auch erkannt werden kann, wenn ein Objekt, ein Fremdes, etwas, was ein Wesen nicht selbst ist, in Betracht kommt; denn das Subjekt kann innerhalb des eigenen Seins, sofern es dieses auslebt, weder auf erlebte, noch auf erkannte Notwendigkeit treffen. Was es erkennt, kann es selbst nicht sein, und, wenn es Freiheit erkennt, wie sie der Determinismus nur zugibt und wie sie aller psychophysischen Natur zweifellos eigen, so kann solche Freiheit nie die unseres Subjektes sein.

Ein Irrtum ist es eben auch, wenn man meint, daß alles Sein sich nach unserer Erkenntnis richte und deren Formen annehme, so daß wir es nur so vor uns haben

wie das gemäß der Natur unseres Intellekts sein muß, nicht wie es an sich ist. Wohl erfassen wir die Wirklichkeit, wohl geht sie in die Formen unseres Verstandes ein, wird von ihnen umfaßt und so begriffen, wie sie ist, so daß also kein unbekanntes, nur durch uns geformtes Etwas hinter ihm steckt, aber: nur für die Objektswelt trifft das zu. Wir selbst sind unerfaßt, und als Lebendige ummißt uns keine Form des Intellekts, weshalb Erkenntnis weder von Freiheit, noch von Notwendigkeit ein Zeugnis von uns geben kann. Wie wir sind, so erleben wir uns, und wie wir uns erleben, so wissen (nicht erkennen) wir uns. Schon Einsicht in die Notwendigkeit des Tuns eines Subjektes würde bei aller Freiheit des Auslebens eine gewisse Schranke für dasselbe bedeuten. Natur schuf keine Antinomie derart, daß ein Wesen in der Erkenntnis sich notwendig, in Leben und Tat aber frei wüßte. Auch das menschliche Subjekt kennt keine solche: die Freiheit, die es besitzt, weiß es auch, und die Notwendigkeit, welche es erkennt, erstreckt sich nicht auf sein Wesen, das er überhaupt nicht erkennt. Nur dann wäre sie vorhanden, wenn es in der Sphäre erkannter Notwendigkeiten auch sich selbst anträfe. Erst die Wissenschaft konstatierte für die Theorie einen Widerspruch, welcher praktisch nicht existiert und von niemanden erlebt wird. Ein Aristoteles noch ahnt ihn kaum, und Freiheit gilt ihm so sicher wie die Notwendigkeit des Naturgesetzes, ohne daß er noch darauf gekommen, wie beide sich zueinander stellten und vereinbar wären. (Conf. Trendelenburg, Histor. Beiträge II, S. 149.)

Bestände aber ein solcher Widerspruch, dann müßte er auch erlebt werden. Unser Verstand fände weiterhin es wohl unverträglich, wenn innerhalb dieser Wirklichkeit, welche er erkennt, eine Bresche für die Freiheit geschlagen würde, eine Natur gewissermaßen zwei Naturen hätte; nicht aber widerspricht ihm ein Sein, welchem solche Freiheit als Gesetz, als diesem naturgemäß zukommt, noch der Gedanke, daß es verschiedene Arten des Seins geben könne.

Selbstentfaltung vermag niemals als Notwendigkeit, weder erlebt, noch erkannt zu werden; die gehört der Objekt-, der Fremdwelt an. Da nur Objekte erkannt werden, wird nur Notwendigkeit erkannt. Besagte Antinomie, an deren Auflösung schon so viel Scharfsinn verwendet worden, existiert nur unter der Voraussetzung, daß eine und dieselbe Wirklichkeit sowohl frei als auch notwendig sich befunde, während doch der Begriff der Notwendigkeit und das Begreifen überhaupt nur die Objektswelt umfaßt, Freiheit dagegen dem Subjekte zukommt. Der Determinismus beseitigt sie in der oben bezeichneten Weise, wodurch das Bewußtsein des Anderskönnens zur Täuschung werden muß. Aber ein freies Ausleben, das doch zugleich mit der Erkenntnis der Notwendigkeit desselben erfolgte, ist naturwidrig, entspricht nicht den Tatsachen und kann also nicht existieren. Der Urheber ist immer blind; es mangelt ihm als dem lebendigen jegliches Erkenntniselement, und sonach bleibt nur das aktive freie Erlebnis ohne Einsicht in dasselbe. Ja, wäre es denn überhaupt als unmöglich zu denken, daß

der Mensch dem Tiere, das sich frei erlebt in der Betätigung seiner Natur und dabei auch so erfahren und wissen muß, eben das voraus hätte, daß er Einsicht in die Notwendigkeit besitzt, die jenem fehlt? Gewiß nicht. Es könnte so sein, aber es ist nicht so. Natur ist nicht so eingerichtet; es gehört zu ihrem Wesen, daß sie sich selbst und ihre Freiheit nicht einsieht. Ihre Blindheit ist ein Gesetz, und es geht nicht an, Naturgesetze an einer Stelle, an welcher sie unbequem werden, einfach fortzuschicken. Es duldet keine Ausnahme. Und dann müßte, wie erwähnt, solche Freiheit auch als eindeutige Möglichkeit erlebt werden. Erst das Bewußtsein des Anderskönnens wäre ganz unmöglich. Dies bedeutet ja nicht den Gedanken, daß an sich mehrere Fälle des Handelns unter verschiedenen Bedingungen möglich, sondern ist lebendige Überzeugung, unmittelbares Innewerden der eigenen Natur, ein Machterlebnis, keine Erkenntnis. Es steht fest, daß bei aller Aktivität schon der bloße Gedanke um ein Müssen, ein Passives, das wir selbst nicht in Macht haben, störend sich zeigt und widersprechend — störend nicht für die Erkenntnis, sondern die unmittelbare Selbsterfahrung, die allein maßgebend — daß bei aller Aktivität wir nichts mehr wären als Sichauslebende, jenes Schicksal Erkämpfende, das in unserem Wesen ursächlich angelegt. Mit unserer Freiheit verträgt sich auch nicht der Gedanke der Passivität; sie ist lebendige Wirklichkeit und wird als solche gewußt und erfahren. Der Gedanke erreicht sie gar nicht. Um frei zu sein, ist ja keineswegs nötig, daß man die Möglichkeit dieser Frei-

heit auch einsehe. Das Sein ist der Erkenntnis gerade immer um das voraus, um das reicher und größer, was es als blind-lebendiges selbst ist. Das Erlebnis, die unmittelbare instinktive Erfahrung, ist jenes Mehr über die Erkenntnis hinaus. Jeder logische Schluß auf das Dasein von Freiheit ist deshalb unberechtigt; unmittelbar steht sie fest, und nur als so erfahren kann sie wirklich sein. Das Gewissen ist ihr Zeuge, nicht der Intellekt. Als lebendige ist sie wahre Freiheit, als wirklich in der Erfahrung gegeben; als nur erkannte, müßte sie noch lange nicht wirklich sein. Es wäre ein Wesen denkbar, welches dies Anderskönnen „durchschaute“, gleichwohl aber unfrei wäre. Erlebte Wirklichkeit indes kann nicht zugleich eine andere sein, als sie unmittelbar erlebt wird. Sie ist unbedingt unser und bedarf keiner Verifikation durch den Verstand, der sie auch nicht aufzuheben vermag. Dieser hat sein Letztes geleistet, wenn er seine Grenzen festgestellt. Gäbe es keine Freiheit und wäre doch der Gedanke möglich, wie solche bestehen müßte, falls sie existierte, dann müßten wir sie als unmittelbar erlebte Wirklichkeit denken, wie sie denn de facto existiert.

---

§ 21. Das Leben erschöpft sich nicht im Erkennen.

Das Leben geht nicht in Gedanken auf und ist nicht in solche aufzulösen, noch in ihren Rahmen einzuschließen. Erlebnisse sind nicht Einbildung und Gefühle mehr als schemenhafte Phantasmen. Wohl sind sie dunkel. Das bedeutet aber keinen Nachteil, keine Minderwertigkeit gegenüber der Helle des Verstandes, der sich soviel darauf zugute tut und darum den Vorzug beansprucht. Ja, will man denn alles Sein in Denken verwandeln, Gefühle in helle Gedanken aufgelöst wissen und soll nur erkennendes und erkanntes Sein die einzige und wahre, echte Wirklichkeit sein? Leben und Fühlen und handelnd seine Kräfte entfalten ist mehr als Denken. Der Intellektualismus will auch heute noch vom Sein nur soviel als echte Wirklichkeit gelten lassen, als Denken und Erkenntnis darin steckt. Was nicht nach seiner Regel ist, das gilt ihm nicht. „Unser Fühlen artet in Denken aus, und das ist unser Unglück.“ (Rosegger, Waldschulmeister.) Die ureigensten Erlebnisse, der instinktive Drang zum Schönen und Hehren erfahren und erfuhren ihr herbes Geschick. Was nicht durch Erkenntnis geeicht ist, betrachtet man als Wirklichkeit zweiter Klasse. Der Menschenherzen Sehnsucht wird zum Phantom; es ist Lügenleben, weil es durch keine Erkenntnis zu rechtfertigen, noch logisch zu erweisen ist als begründet. „Viele unserer denkenden Köpfe haben es sich angelegen sein lassen,

diesen himmlischen Trieb (die Liebe) aus der menschlichen Seele hinwegzuspotten." (Schiller, Werke X, S. 218, Cotta.) Doch die schärfste Logik nimmt niemals hinweg, was wir als lebendige Wesen sind, was als blinder Drang, als innerstes Bedürfnis sich offenbart. Sicher und fest ruht das Leben; keine Theorie kommt je feindlich ihm nah; es ist ihren Blicken entzogen. Wo immer ein Menschenwesen lebt, da waltet unvertilgbar blinde Sehnsucht, ein Drängen, das nicht stirbt, wenn auch der Kopf ihm wehrt, da machen ideale Bedürfnisse sich geltend, die gestillt sein möchten. Dies blinde Leben ist die unzerstörbare Domäne von Sittlichkeit, Kunst und Religion. Der Intellekt meißelt den Zug des Herzens nicht hinweg; vergeblich wettert er gegen den lebendigen Ruf instinktartiger Bedürfnisse. Seine Weltanschauung vermag den Menschen nicht zu gewinnen, läßt ihn kalt, weil sie auf dessen Wesen sich nicht versteht. Die künstlerische und religiöse ringt ihr stets den Vorrang ab. Sie schöpfen beide eben aus dem unmittelbaren Leben. „Homer, Dante, Shakespeare haben der Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert als die Aristoteles und Leibnitz aller Zeiten."[1]) (Herder.) „Ein System verschlingt das andere, doch neben dem Shakespeare, jung und frisch, wie der Mai, wandelt noch immer Homer." (Hebbel I, S. 198, Krumm.) Und Schiller sagt, „daß sich die philosophierende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der

[1]) Stand auch der Naturwissenschafter und Historiker Shakespeare nicht auf der Höhe seiner Zeit (cf. Baumann, Dicht. u. naturw. Weltansicht): der Dichter erschloß uns die Tiefen der Seele.

Sinn nicht schon dunkel geahnet und die Poesie nicht geoffenbart hätte".

Eine ganze Welt liegt jenseit der Schwelle, die kein Scharfsinn überschritt. Nie begegnet der Tag den Wundern der Nacht. Nur im Dunkel sprießen des Lebens Keime zum Lichte empor. Es ist, als scheute das Leben den Anblick seiner selbst, als könnten seine Wurzeln nur dann erfolgreich schaffen, wenn sie dem Lichte der Erkenntnis also wie jene von den Pflanzen der Sonne entrückt sind. Blind waltet das schaffende Leben.

Das deterministische Zuschauertum wird insbesondere für den Bösewicht tragisch. Dieser sieht ein, daß aus seiner Natur nur böse Werke resultieren können — vermeint das wenigstens — und gegen seine Natur, die gleichwohl stets das Gute fordert, hat er ohnmächtig zuzuschauen und vermag nach seiner Meinung nicht dem Gewissen zu entsprechen. Er kann nicht mehr als in ihm ursächlich angelegt, vermag sich nicht mehr zu mühen, als ursächlich durch sein Wesen feststeht. Trotzdem ist er für dieses sein Wesen verantwortlich. Das soll gerade noch ein Vorzug der Reue des Deterministen sein, daß sie nicht nur die einzelne Tat, sondern sein ganzes Wesen treffe. Dieses verurteile der Reuige, dessen schäme er sich. Nun aber geht es gegen alle Natur, daß irgend ein Wesen sich seines Seins zu schämen habe. Vielmehr ist jedes sich selbst unbedingt wertvoll. Für den Indeterminismus gibt es weder ein böses Menschenwesen — aller Menschen Natur ist letzthin gleichartig — noch eine Verantwortung für das eigene Sein; nicht sein

Wesen, sondern sein Verhalten unterliegt dem sittlichen Werturteile. Auch dem Bösewicht sagt er: Du kannst und du hättest gekonnt oder hast es wenigstens in deiner Macht, schließlich der Norm gerecht zu werden. Wo ein Verlangen ist zu gehen, da sind auch Füße; die Bäume des Waldes besitzen solche nicht, weil sie nicht gehen wollen, kein Verlangen in ihnen waltet, das solche erzeugte. Der Übeltäter lebt nicht seine Natur aus — er würde solchenfalls im Übeltun sich glücklich und ohne Gewissensvorwurf wissen müssen — sondern benimmt sich gegen die Forderung seines Wesens aus freier Entschließung. Im übrigen liegt der Fall nicht so schlimm für den Schlechthandelnden als Erkenntnis vorspiegelt. Sagt sie ihm, daß er unter gleichen Verhältnissen dieselbe schlechte Tat wieder begehen müsse, weil er ein schlechter Mensch sei seiner Natur nach, so ist solche theoretische Überzeugung von der Unfähigkeit zum Guten nicht deshalb schon tatsächliche Unfähigkeit. Die Erkenntnis ändert nichts an der lebendigen Wirklichkeit. Und bei tatsächlicher Fähigkeit zum Guten — indeterministische Ansicht[1]) — wird ihm bei redlichem Bemühen die gute Tat gelingen, wenn er auch tausendmal theoretisch für ausgemacht hielt, daß seinem schlechten Wesen solche unmöglich wäre. Hinterher mag er nun sagen, daß eben seine Natur eine bessere gewesen sein müsse, als er glaubte. Nun ja,

[1]) Freiheit „ist nichts anderes als die Macht des Willens, die Gerechtigkeit (von Gott gegeben) um ihrer selbst willen zu begehren". (Anselm von Canterbury; cf. Stöckl, Lehrbuch der Philos. I, S. 393.)

auch diese Überzeugung behindert das Leben nicht. Durch eine bloße Meinung werden wir nicht das, was wir meinen. Durch die Lehre, daß wir Zuschauer zugleich bei unserem aktiven Benehmen sein könnten, werden wir nicht zu Zuschauern. Ist es Tatsache, daß kein lebendiges Sein sich selbst beschaut und daß es, was es als blind-lebendiges vermag, nicht zugleich auch erkennt, so ändert eine Lehrmeinung gar nichts daran. Es kommt deshalb keiner über das Proscenium hinaus. Wenn der Determinismus den Handelnden in Gedanken in den Zuschauerraum versetzt, so wird damit der bloße Gedanke nicht zur Wirklichkeit. Wir sind Akteure auf der Bühne des Lebens, nie Zuschauer. Nie besitzen wir uns als Objekt vor uns, weder während der Tat, noch vor oder nach derselben. Das „Herz" aber hält fest an sich selbst; wie unser Wesen eben ist, so muß es sein und sich erleben. Keine Erkenntnis rüttelt daran. Allerdings modern ist's nicht, dem „dunklen Gefühl" ein unzerstörbar Recht einzuräumen. „Ich dachte, ich hätte kein Herz. Nun finde ich, ich habe eins, aber es steht mir nicht. Es geht irgendwie nicht mit unserer modernen Kleidung zusammen." (O. Wilde). Aber verspürt man den Hunger nicht mehr, wenn man sich vorhält, daß es so etwas nicht gäbe oder wird man gar satt dadurch?

Kapitel VI.

Die Freiheitslehre des kritischen Idealismus.

§ 1. Die Lehre Kants.

Wir gelangten zum alten Schlusse: Das Sein reicht weiter als die Erkenntnis. Wie man sich auch immer dies Verhältnis zurechtgelegt haben mag; es ward so wenigstens den Tatsachen Rechnung getragen. Man suchte sie zu erklären, während alle die Unifizierungsversuche das eine oder andere Tatsachengebiet kurzweg vergewaltigten oder umdeuteten, bis es in den Kram paßte. Ohne Metaphysik kommen auch diese nicht aus, ob sie gleich die ihre besser fundiert wähnen als irgend eine andere. Wer nicht „kurzsichtigstem Materialismus huldigt, weiß eben, daß unsere Erfahrungswirklichkeit nicht die echte und ganze Wirklichkeit ist . . ., und er wird sich hüten, das Problem der persönlichen Willensfreiheit nach den Gesetzen zu lösen, die für unsere — bloß illusorisch-phänomenale — Erfahrungswelt gelten“ (H. v. Gumppenberg in M. N. N. gelegentlich der Kritik

16*

der Offnerschen Abhandlung über die Willensfreiheit, 5. November 1904).

Indes mit der Annahme einer Welt der Dinge an sich und einer solchen bloßer Phänomene, einer echten und einer Scheinwirklichkeit, erwachsen der Lösung des Freiheitsproblems doch wiederum neue Schwierigkeiten. Kants Freiheitslehre ist großartig und bewunderungswürdig wie seine Erkenntnislehre, an welcher sie hängt, dennoch aber nicht ohne Widerspruch. Wie er nach Platons Vorgange neben der Erscheinung die Idee, bzw. das Noumenon unterschied, so teilte er entsprechend das Menschenwesen in eben solche zwei Weisen des Daseins. Soferne es der empirischen Wirklichkeit angehört, also unter Zeitbedingungen steht und lediglich Erscheinung ist, unterliegt es kausaler Notwendigkeit. „Aber dasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht." „In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können usw." (Kr. d. pr. V., S. 118, Reclam). Ohne weiteres aber drängt sich als Störenfried der Gedanke heran, wie solche Erklärung damit zusammenstimme, daß Erscheinung und das Etwas, welches da erscheint, doch auch in einem bestimmten Konnex zueinander stehen müssen. Wir wiederholen hier nicht die verschiedenen Einwände, welche gegen

die Lehre von der intelligiblen Freiheit gemacht worden (siehe die Literaturangaben in „Das Problem der Willensfreiheit“ von Müffelmann, S. 23)[1]) vornehmlich deswegen, weil sie den durchgängigen Kausalzusammenhang der empirischen Welt behauptet und eine Ausnahme davon als unmöglich nachweist, da unsere Natur gar nicht anders als kausal denken könne, Kausalität eine ihrer Formen ist, gleichwohl aber daneben empirische Handlungen als Wirkung aus einer intelligiblen Ursache hervorgehen läßt, während doch empirische Kausalität und solche durch Freiheit in Parallele zueinander stehen sollen, so daß also des Menschen „Handlungen, einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheit in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören . . .“ (Kr. d. pr. V., S. 79, Kehrbach). Da Kant, wie nach ihm Schopenhauer und Schelling (ähnlich Plato, Staat X, 15), noch weiter lehrte, daß der Mensch, ehe er ins Dasein der Zeit tritt, in freier Wahl (als intelligibler Tat) sich den intelligiblen Charakter selbst erwerbe, von dem sein weiteres Schicksal abhänge (Relig. innerhalb d. Gr. usw.), so ist begreiflich, daß er sowohl vom Determinismus wie vom Indeterminismus in Anspruch genommen wurde.[2])

[1]) Siehe auch die Kritik von Windelband, l. l., S. 176 ff.; weiters: Messer, Kants Ethik; Simmel, 14. Vorlesung über Kant.

[2]) Monrad (Die menschl. Willensfr., S. 98) nimmt einen Indifferenzpunkt an, an welchem jeder, wie Herkules, sich für den Weg des Guten oder Schlimmen entscheidet.

Kants geniale Pfade fanden viele Nachgänger. Immer mehr klammerte man sich an die Lehre von einer theoretisch-kausalen und einer rein praktischen oder Wertbeurteilung unter dem Gesichtspunkte der Freiheit und des Zweckes. Es wird nun wohl entgegnet: was nützt uns die Wertbetrachtung! In der Tat ist ja doch alles Geschehen kausal notwendig. Die Freiheit vermag dadurch nicht gerettet zu werden, daß man eines der beiden Augen zuschließt, um nur mit dem anderen auszuschauen. Dadurch wird die Welt nicht anders, als sie ist. Man sieht sie zwar nicht mehr, aber sie ist da. Die Erwiderung lautet: Mag sein! Aber was können wir darum; wir müssen diese Betrachtung auch gelten lassen. Wir sind zu ihr als solcher unter dem Maßstabe der Freiheit ebenso determiniert wie zur kausalen und können nicht anders im praktischen Dasein.

M. E. Meyer sagt gar: ob wir auch einsehen, daß wir unfrei sind und nicht anders handeln konnten, als wir gehandelt haben, also determiniert sind, so kann das Freiheitsbewußtsein und auf Grund dessen die Gepflogenheit, andere zur Rechenschaft zu ziehen, doch nicht abgeschafft werden, da diese Lüge in der menschlichen Natur begründet ist. („Die schuldhafte Handlung und ihre Arten im Strafrecht.") Sonach hielte Natur etwas von sich, was sie nicht ist. Das ist nun gerade schon deshalb undenkbar, weil das Sein nicht im Erkennen besteht, nicht in Meinungen, sondern als Leben, dies aber sich nicht selbst verborgen sein kann, sondern unmittelbares Selbstinnewerden ist. Eine theoretische An-

sicht könnte Lüge sein, und käme das Freiheitsbewußtsein nur der Meinung gleich, daß man frei sei, so wäre eine Täuschung möglich. Nun aber ruht die Überzeugung von der Freiheit in einem unmittelbaren Erlebnis. Das Leben kann nicht zugleich eine andere Wirklichkeit sein wie die, als welche es sich inne wird. Es ist eben gar nicht richtig, daß wir einsähen, daß wir unfrei sind und nicht anders handeln können, als wir wirklich handeln. Was der Mensch ist, erkennt er nicht, und was er erkennt, ist er nicht. Sehen wir uns überhaupt nicht ein, so also weder, daß wir unfrei sind (Determinismus), noch, daß wir frei sind (theoretischer Indeterminismus). Nicht zur Täuschung, daß wir frei sind, nicht zu einer bloßen Einbildung trotz besseren Gegenwissens sind wir determiniert, sondern zu tatsächlicher Freiheit, die eben zur Natur unseres Subjektes gehört. Die Absonderlichkeit aber, daß trotz der vermeintlichen Einsicht in die Notwendigkeit menschlichen Handelns gleichwohl die Überzeugung vom Anderskönnen sich behauptet und auch der Determinist die Lügensprache nicht los wird — diese Tatsache zeitigte offenbar obige Theorie — ruht nicht darin begründet, daß wir verdammt sind, etwas für wahr zu halten, was offenkundige Unwahrheit ist, sondern in der Tatsache, daß theoretische Erkenntnis oder Ansicht niemals an dem lebendigen Sein und an dessen Natur etwas zu ändern vermag, daß unser Wesen dasselbe bleibt, was wir auch immer von ihm halten mögen. So behauptet sich denn die Freiheit und die unmittelbare Erfahrung derselben als lebendige, als unserem Sein unverlierbar, weil zu seiner Natur gehörig,

und behauptet sich auch dann, wenn der Kopf sie negiert, im Irrtum befangen, daß er auch unser Subjektsein auszuschöpfen vermöge. Die Lüge ist ganz auf Seite der Erkenntnis, die ihre Grenzen nicht achtet. Das lebendige Subjekt aber kann sich nur so inne werden, wie und als das, welches es ist. Und so verhält es sich auch. Wir wissen uns frei. Es ist nicht so, daß wir neben dem Erlebnis des Anderskönnens die Einsicht besäßen, daß wir mit Notwendigkeit nur die eine Tat begehen können. Die Einsicht erstreckt sich nur auf die Objektswelt. Beträfe sie aber uns selbst und konstatierte Notwendigkeit, dann müßten wir dies widerspruchsvolle Doppelsein auch als Widerspruch erleben. Dies ist nicht der Fall. Weiters ist solches Doppelsein gar nicht denkbar, und niemals wäre einzusehen, warum gerade das Freiheitsbewußtsein lügen soll und nicht vielmehr der Verstand.

Andererseits kann man vernehmen: von Lüge und Widerspruch keine Rede! Ein Tisch kann rund und zugleich gelb sein. Gewiß; aber nicht rund und zugleich nicht rund. Und um Gegensätze handelt sich's doch, wenn man von Kausalität und Anderskönnen spricht.

Auch z. B. Deussens Freiheitslehre (Elemente der Metaphysik) oder Cornelius' (Einltg. in die Philos., p. 333) beseitigen die Schwierigkeiten der Kant-Schopenhauerschen keineswegs.[1]) Nach Deussen sind die freien Taten, näm-

---

[1]) Schopenhauer lehrte: „Mein Handeln folgt aus meinem Sein, mein Sein habe ich mir selbst frei gewählt und nur eine neue Tat der Freiheit vermag es umzuschaffen." (Falkenberg, Gesch. d. neueren Philos. S. 459.)

lich die der Verneinung, „wie alle Begebenheiten dieser Welt ein mögliches Objekt des Erkennens und müssen als solche in der Livree des Fürsten dieser Welt, in Form und Farbe der Bejahung, d. h. in Raum, Zeit und Kausalität gekleidet erscheinen“ (S. 250); eine freie Sittlichkeit hüllt sich in das Gewand der Notwendigkeit. Der Intellekt zieht das Wollen in seine Formen auseinander. Man ersetzt ein Rätsel durch ein nur um so größeres. Die Welt wird wohl blau, wenn ich sie durch eine blaue Brille beschaue. Denkt man sich analog etwa die Änderung einer freien Wirklichkeit durch die Formen des Intellekts? Kann man sich wirklich etwas dabei denken? Bedünkt es nicht eine Unmöglichkeit, daß eine freie Wirklichkeit in Formen eingehe, die ihr direkt zuwider sind, in ihr Gegenteil gewandelt erscheint? Und wozu das? Haben wir das Bewußtsein, daß wir das tun? Kann von einer nur kausal zugänglichen Wirklichkeit überhaupt eine weitere Aussage über ihr An-sich gemacht werden?

---

§ 2. Die Theorie der zwei Betrachtungsweisen.

Dagegen wendet Windelband (Über Willensfreiheit) die Kantsche Lehre so glücklich, daß, wer seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt teilen kann, sich vielleicht zufrieden geben mag mit der gefundenen Lösung des Problems. Es „kann uns Kants Lehre nur weiter helfen, wenn wir sie völlig der metaphysischen Gestalt entkleiden, die sie zum Teil allerdings auch schon bei ihm selbst

angenommen hat"[1] (S. 189). „Wir betrachten mit Kant die Natur, d. h. den Inbegriff der kausalen Gesetzmäßigkeit der Tatsachen, als Erscheinung . . . Uns gilt aber der Zusammenhang der Beurteilungen, die sich dem auf diese Weise Erkannten mit ihren eigenen Prinzipien der Norm und ohne Rücksicht auf die theoretischen Postulate zuwenden, als eine mindestens ebenso notwendig und allgemein gültig im Wesen der Vernunft begründete Betrachtungsweise. Keine der beiden Arten der „Erscheinung", um die vorher gebrauchte Ausdrucksweise zu wiederholen, hat das Anrecht, die Totalität des Wirklichen als den von ihr aufgenommenen und bewältigten Inhalt auszugeben, keine aber hat deshalb auch das Recht, die andere zu einer Fiktion herabzusetzen" (S. 201). An die Stelle von Erscheinung und Ding an sich treten also zwei Erscheinungsweisen. Es gibt zwei Arten des Urteils, bzw. ein kausales Urteilen und eine gleichberechtigte ethische Beurteilung oder Wertbetrachtung. „Beide Betrachtungsweisen, auf denselben Gegenstand bezogen, gehören verschiedenen Sphären der Betätigung unserer Vernunft an; jede hat auf ihrem Gebiete ihr von der anderen nicht anzutastendes Recht, und eben deshalb stehen sie nicht in Widerspruch zueinander usw." (S. 199). Die reale Wirklichkeit, wie sie an sich ist,

[1]) „Kant scheint mir ... den erlösenden Gedanken auszusprechen: gleichviel, ob der Mensch frei ist oder nicht, er müsse handeln und sich beurteilen, als ob er frei wäre. Die Freiheit ist also nur eine Maxime der Beurteilung, gleichsam ein Hilfsbegriff, ohne den wir die praktisch erforderlichen Urteile über Gut und Böse nicht fällen könnten." (G. Simmel, „Kant", S, 149.)

kommt also gar nicht in Betracht. Es handelt sich um zwei verschiedene Vorstellungsweisen, die ganz nur in unserer Natur begründet sind, und die unbekannte Wirklichkeit nur in der subjektiven Weise zugänglich machen, in welcher sie zu betrachten, wir gemäß Einrichtung unserer Natur gezwungen sind. In mir nur und für mich sieht sich die Welt in dieser doppelten Weise an; sie erscheint mir in diesen zwei Formen, deren aber keine ein der Wirklichkeit adäquates Bild gibt.

Die beiden Lebensgebiete gelten und sind vollständig unabhängig voneinander, da die Unterschiede „nicht eine verschiedene Natur der Gegenstände, sondern lediglich eine verschiedene Art unserer Stellungnahme zu den Gegenständen anzeigen". (P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik, S. 101.) „Das Zusammenbestehen von Notwendigkeit und Freiheit erklärt sich also dadurch, daß sie außerhalb des Bewußtseins nicht in Frage kommen, weil sie nichts anderes bedeuten als Ordnungen im Bewußtsein usw." (Laßwitz, Wirklichkeiten, S. 181, conf. auch S. 169, 174);[1] „entweder ich beurteile alle physischen Vorgänge danach, wie sie wirklich verlaufen sind unter dem Gesichtspunkt der Kausalität oder wie sie verlaufen sollen (oder hätten verlaufen sollen) unter dem normativen Gesichtspunkt". (Staeps in Archiv f. system. Philos., X. Bd., S. 537.) Von jenem Standpunkt, welcher lehrt, daß in die Erscheinungen, die frei sind,

[1]) Cf. auch Cohens Lehre (Lindheimer, in Berner Studien z. Philos., Bd. XXI, S. 36); Hermann, Ethik.

ehe sie von uns begriffen werden (conf. Cornelius, Psychol., p. 360), erst unser Denken Kausalität und Notwendigkeit hineintrage, unterscheidet sich oben gezeichneter dadurch, daß auch Freiheit erst durch unsere Wertbetrachtung den Gegenständen und Vorgängen angeheftet wird.

Messer (Kants Ethik) fordert den Glauben an die Freiheit. „Ein kraftvolles Wollen und damit ein Schaffen im Dienste der Normen und Ideale des Geistes ist unmöglich ohne das unwandelbare Festhalten an der Voraussetzung der Freiheit, ohne die Überzeugung von dem Wollenkönnen, wie man soll.“ Das Wollenkönnen ist kein begriffenes, und so es erfaßt werden könnte, wäre damit noch keineswegs die Garantie gegeben, daß es uns auch zukäme. Es ist vielmehr garantiert durch das Erlebnis des Könnens und der Macht der Selbsterhaltung. Da dies gleich ist unserer unmittelbaren Wirklichkeit selbst, da Schwaches sich nur schwach, Starkes nur stark erleben und hinter dem Erlebnis keine Unbekannte mehr stecken kann, so haben wir an dies Können nicht nur zu glauben, sondern in unmittelbarem Wissen ist es Gewißheit, welche sicherer ist als alles Logische. Wäre es anders, dann müßten wir uns auch anders inne werden; denn wir erfahren unsere unmittelbare Wirklichkeit. Diese als rein erlebte ist durch keine Theorie zu ändern, und sie lehnt sich sofort auf, wenn sie theoretisch gedeutet wird, weil sie eben eine andere ist als die erkannte. Der Widerstand ist ein erlebter, kein erkannter. Erkenntnis hat gegen den Determinismus nicht nur nichts einzuwenden, sondern dieser ist ihr einzig gemäß. Das

Subjekt sträubt sich in unmittelbarem Innewerden seines Wesens gegen das Verstandesbild, welches man von ihm zu geben pflegt. Er weiß sich nun einmal nicht so, erlebt und erfährt sich nicht so, wie die Erkenntnis meint, daß es sein würde. „So ist es begreiflich, daß der Determinismus, der für das Verfahren der objektivierenden Psychologie berechtigt ist, in unserem tiefsten Innern Widerstand findet, wenn er es unternimmt, das unmittelbar erlebte Wollen zu deuten. Denn dem Freiheitsbewußtsein des aktuellen Ich und dem darin enthaltenen Gefühl der Aktivität und des Anderskönnens wird er niemals genug tun können." (Messer, l. l., p. 403.)

Wir vermögen uns nun allerdings nicht der Ansicht anzuschließen, daß das menschliche Subjekt objektivierbar und sonach Gegenstand psychologischer Forschung sein könne. Aber das unbefangene Bewußtsein des Anderskönnens wird hier anerkannt, und das Gefühl des inneren Widerstrebens, womit unser Wesen antwortet, wenn man ihm Notwendigkeit eindeutigen Auswirkens insinuiert, wird nicht kurzweg als trügerischer Schein abgewiesen, wie dies der Determinismus zu tun pflegt, weil es nicht zu ihm paßt. Der Indeterminismus gilt als berechtigt für das Verfahren der Geisteswissenschaften. (Messer, l. l., p. 404.)

Wundt spricht von einer rein explikativen und einer normativen Betrachtungsweise (Ethik I, S. 1), davon die eine das Sein (Naturwissensch., Psychol., Geschichte), die andere das Sollen (Logik, Gramm., Ästhetik, Ethik)

betrifft. „Da es sich nun aber hierbei nicht um Unterschiede handelt, die den Gegenständen selbst zukommen, sondern um verschiedene Gesichtspunkte, die wir unter Umständen auf ein und dasselbe Objekt anwenden können, so ist es begreiflich, daß sich jene Scheidung nirgends als eine prinzipielle festhalten läßt. So ist in die Naturwissenschaft der Begriff der Norm in der Form des Naturgesetzes eingedrungen. Dies letztere ist eine Abart des Normbegriffes usw." (Ebenda S. 1.)[1]) A. Riehl schreibt: „Es gibt aber noch einen anderen als den rein wissenschaftlichen Blick auf das geistige Leben, und erst dieser zweite Blick, der die Werte entdeckt, dringt in die eigentliche Welt des Geistes ein." (Einführung in die Philos. d. Gegenw., S. 9.)

Die Freiheitslehre nach der Theorie der zwei Betrachtungsweisen mutet allererst wie Erlösung an, wie Befreiung von jenem Geistesdruck und inneren Unbehagen, das alle ungelösten Probleme beim Überdenken in uns wachrufen, insbesondere aber dann schwer empfunden wird, wenn müd die Werkzeuge sinken in dem Bewußtsein, daß man einer Aufgabe nicht gewachsen sei. „Die Freiheit — die Freiheit des Willens! das ist das große

[1]) „Die Objekte der Natur wollen wir erkennen, wie sie sind, oder falls dies nicht möglich sein sollte, wie sie von uns begriffen werden können. Bei den geistigen Objekten wollen wir nicht bloß erkennen, wie sie sind, sondern immer zugleich, ob sie in sich selbst wahr oder falsch, gut oder bös, schön oder häßlich sind, mit einem Wort, welcher Wert ihnen in einem engeren oder weiteren Zusammenhang geistigen Lebens und geistiger Schöpfungen zukommt." (Wundt, Logik, Meth. II, S. 119.)

Grübelproblem der modernen Menschheit, daran sich das Denken der Besten abquält ..." (Windelband, Präluд., 2. Aufl., S. 249.) Doch nur Überraschung ist's, die augenblicklich ein altes Leid vergessen macht. Bald kehrt es wieder, wenn auch in trostvollerer Art. Nicht ohne Hoffen kommt es wieder, daß ein altes Übel schließlich abgewendet werde. Denn ein wichtig Stück ward hier geleistet: die Diagnose ist richtig gestellt.

Während der Determinismus in seiner gewöhnlichen Form die ethischen Phänomene nach den Mustern des Intellekts einfach umdeutet, also dem Verstande unbedingte Oberherrschaft zuerkennt, während eine Art des Indeterminismus die Notwendigkeit nur zum Gewande einer freien Wirklichkeit macht, eine andere am Kausalgesetz so lange herumschnitzt, bis es zur Freiheit passen will, also die Oberherrschaft von Freiheit oder gar Ursachlosigkeit gegenüber den Ansprüchen des Denkens erklärt, werden hier zwei Lebenssphären als gleichberechtigte und voneinander unabhängig gültige angesehen. Damit sind die Tatsachen fast rückhaltlos anerkannt und die Anmaßungen des Intellekts auf gewisse Vorrechte zurückgewiesen.

Es gibt nämlich unleugbar zwei toto genere verschiedene Lebensgebiete, die nie zu einer gleichartigen Eins verschmelzen. Dem nur Notwendigkeit fassenden Verstande mit seiner unbedingten Forderung kausalen Geschehens steht entgegen die Überzeugung des Gewissens, daß man sich nicht nur bessern solle, sondern auch könne — und es läßt sich nicht davon abbringen — daß der

Böse freiwillig zum Bösen schritt, während er doch hätte der Norm entsprechen können, wenigstens bei Wahl gewisser Verhältnisse, daß man der schlimmen Tat verdientermaßen sich schämen müsse, steht entgegen des Gewissens und der Reue Qual, genährt von der Überzeugung, daß man sie freiwillig sich zugezogen, endlich die Erfahrung, daß nicht selten rasche Wendungen im Willensleben des einzelnen zu erreichen sind.

Der Widerspruch ist da und wird auch anerkannt. Vermag oben bezeichnete Theorie ihn aufzulösen? Sie vermag einen zu heben, doch nur einen theoretischen, nicht den lebendigen. Da man nämlich glaubt, die theoretische Erkenntnis umfasse die ganze Wirklichkeit, und gleichwohl die ethischen Tatsachen anzuerkennen sich genötigt sieht, da eine und dieselbe Wirklichkeit nicht notwendig und frei zugleich sein kann, da auch Kants Lehre die logischen Widerspüche nicht beseitigen konnte, so mußte man auf den Ausweg kommen, daß es sich nur um zwei Betrachtungsweisen handeln könne. Die logischen Widersprüche schwinden damit in der Tat; denn die Wirklichkeit ist dann an sich weder frei, noch notwendig in ihrem Geschehen, sondern wir sind nur gezwungen, sie so und anders anzusehen. Wie sie an sich ist, wissen wir nicht. Aber logische Widerspruchslosigkeit ist kein Beweis für Tatsächlichkeit und Wahrheit. Der Mensch sieht sich nach solcher Auffassung etwa so an: Du hast diese Handlung vollbracht und bist auf Grund deiner Natur gezwungen, den Tatbestand derselben als notwendig anzuerkennen, aber du bist auf Grund dieser

Natur ebenso gezwungen, sie ohne Rücksicht auf jene Notwendigkeit rein auf ihren Wert hin, also in diesem Sinne als frei zu beurteilen. Wie es sich um die Wirklichkeit, speziell unser eigenes Wesen an sich verhalten mag, das jenen beiden subjektiven Formen, unter welchen es sich beschauen muß, zugrunde liegt, das vermagst du überhaupt nicht zu ergründen. Zur Verantwortlichmachung bist du ebensowohl gezwungen wie zur Einsicht, daß jede Tat notwendig erfolge. Letztere hat der ethischen Beurteilung nichts dreinzureden.

Nun fragen wir: wo ist der Mensch, welcher seine Handlungen nur so ansieht, als ob sie frei, ohne Rücksicht auf Kausalität, erfolgten, der das Bewußtsein trägt, daß er nun einmal gezwungen sei, dieselben so zu betrachten, ohne daß er wissen könne, welche Art des Seins ihm abgesehen von dieser Betrachtungsweise und als ihr zugrunde liegend zukomme? Es gibt keinen solchen. Er ist nichts weiter als eine Gedankenkonstruktion. De facto sagt die unmittelbare Selbsterfahrung: du bist wirklich frei, keineswegs: du mußt dich als frei betrachten, und die Erkenntnis ist überzeugt, daß ihre Objekte als wirkliche in einem Nexus der Notwendigkeit stehen, nicht aber davon, daß sie eine unbekannte Wirklichkeit nur unter ihrer eigenen Form von Kausalität betrachten müsse. Denn die subjektive Form des erkennenden Subjekts schließt doch keineswegs aus, daß ihre Objekte auch ihr entsprechend wirklich sind, also tatsächlich kausal sich zueinander verhalten. Auch dem als unzugänglich angenommenen Grund der Erscheinungen könnte schließlich, da

ihm doch irgend ein Sein zukommt, ein solches nach Kausalgesetzen eigen sein. An den Tatsachen, daß wir erkennend die Objekte als der Wirklichkeit nach kausal verknüpft erfassen und handelnd als Wirklichkeit uns frei wissen, ist durchaus nichts zu ändern. Woher weiß man denn, daß es eine unzugängliche Wirklichkeit gibt, woher, daß diese in zwei subjektive Formen unseres Subjektes eingehe, daß dieses nur zwei solche aufweise und vielleicht nicht unendlich viele ähnlich den Attributen der Spinozistischen Substanz? Es ist etwas anderes, ob ich zu mir sage: Du hättest gut zu handeln vermocht, wenn du dich bemüht hättest, weil du frei bist, oder: du mußt deine Handlung so betrachten, als ob du auch anders hättest handeln können, weil du dich als frei ansehen mußt, ohne indes zu wissen, wie es in Wirklichkeit um dich bestellt. Das Bestreben, ein Rätsel zu lösen, darf uns nie verleiten, Annahmen zu konstatieren, die durch Tatsachen nicht fundiert sind. Was möchten uns auch bloße Betrachtungsweisen viel kümmern! Dagegen ein lebendig Wesen wehrt sich seiner Natur und behauptet diese. Wir erfahren uns nicht in zwei Betrachtungsweisen, sondern unmittelbar. Die Beurteilung „als ob" etwas so sei, ist ganz das Kind des Intellektualismus, wie ihn der große Denker Kant inaugurierte. Das ganze Leben und Sein wird durch den Kopf gejagt, in Erkenntnis und Erkenntnisformen aufgelöst. Das Leben gilt nicht in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und als solche, sondern muß erst auf den Verstandesschemel gestellt werden. Es muß erst eine Brille bekommen, weil man sich seine Blindheit —

und blind ist es — nicht gefallen lassen will, weil man unmittelbare, doch unerkannte Selbsterfahrung nicht in der Ordnung findet. Ganz natürlich! Dem Intellekt, der doch erkennen will, widerspricht blindes Sein, das sich seiner Natur und Macht verschließt; aber sein hoher Vorzug ist es doch, daß er seine Grenzen auszumessen vermag. Es nutzt ihn nichts, wenn er die Brille vor das unmittelbare Subjektserlebnis („Trieb", Bedürfnis, Gefühl, Wissen um sich) setzt, es wächst ihm deshalb noch lange kein sehendes Auge für eben diese Brille. Die unmittelbare Erfahrung des Eigenlebens bedarf keiner Rechtfertigung durch die Erkenntnis, sondern gilt als solche, ist als solche wirklich, als blinde Lebendigkeit.

So läßt der Intellektualismus auch z. B. Religion, Gottesglaube, sittliche Forderungen, nicht als unmittelbare, blindpraktische, lebendigen Trieben und Bedürfnissen des menschlichen Subjekts entstammende Tatsachen gelten; nein, sie stehen ihm als solche nicht fest genug; er sucht nach einem logischen Fundament und läßt sie erst gelten, wenn logische Überlegung sie sicher stellt oder doch wahrscheinlich macht. So bringt er das Unbehagen los, das den Verstand befällt, wenn er sich Unerfaßbarem gegenüber bindet; es gelingt dies aber viel besser, wenn er sich auf sich selbst besinnt und sein Vermögen.

Das Freiheitserlebnis in seiner Unmittelbarkeit braucht keineswegs theoretisch fundiert zu werden, gilt nicht erst dann als Freiheit, wenn es durch theoretische Überlegung nahe gelegt werden, dadurch die lebendige Tatsächlichkeit zur bloß subjektiven Funktion herabsinken muß. Nicht

erst die theoretische Überlegung, daß Freiheit nötig sei, um verantwortlich gemacht werden zu können, tut die Gültigkeit des Erlebnisses, wenigstens als Funktion dar. Das Leben nimmt nicht erst den Weg durch den Intellekt. Es wird unmittelbar sich inne. Der Intellektualismus aber lehnt es in dieser Unmittelbarkeit ab (weil ihm Unerkanntes zuwider sein muß), weil er sich der Erkenntnis, daß nach Einrichtung der Natur das Leben blind ist und unerfaßbar durch sich selbst, verschließt; er will es erst aus der Hand des Intellekts empfangen. Es soll sich erst dadurch erfahren, daß es erkannt wird. Ist aber Erkenntnis hier zu Ende, so muß man notwendig zu falschen Deutungen des Subjektslebens und seiner Zuständlichkeiten kommen. Als blinde lebt und funktioniert doch auch die logische Natur und man braucht, um denken zu können, nichts von logischen Formen zu wissen und den Kategorien a priori. Diese sind Lebensformen, Betätigungsweisen, Bedürfnisse.

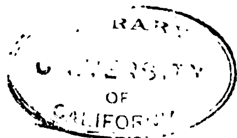
Das Leben liegt nicht fremd jenseits der Erkenntnis, um erst von dieser entdeckt zu werden. Unmittelbar wird es sich inne, aber ohne Intellekt. Das Leben kann sich selbst nicht fremd sein; es erfährt sich nicht durch ein Mittel; hinter ihm ist nichts mehr. Es ist das, als was es sich erlebt, und schon deshalb ist eine Betrachtungsweise als Art der Selbsterfahrung unmöglich, bzw. es ist unmöglich, daß ein Lebendiges nicht sein eigenes Selbst erfahre, wie es *an sich ist*. Wir *sind* frei, sagt das Erlebnis. Auch existiert der Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit nicht als ein solcher zwischen zwei

Betrachtungsweisen, sondern ein lebendiges Subjekt lehnt sich gegen die Notwendigkeit des eigenen Tuns auf, und daneben existiert kein unbekanntes Ich als der Gegenstand, auf welchen die zweierlei Betrachtungsweisen sich beziehen, von dessen tatsächlichem Sein wir aber keine Ahnung haben. Nein, was lebt, muß sich erfahren; ein unerfahrbares Subjekt gibt es nicht. Es muß sich seines Seins bewußt sein und außerhalb dieses Wissens um sich selbst kommt ihn nicht noch ein weiteres Sein zu. Ein Lebendiges hat doch Bedürfnisse. Sollen auch diese nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern nur als Erscheinungen in einer subjektiven Form der Vernunft als Betrachtungsweise erfahren werden? Es läßt sich das Leben nicht in zwei Betrachtungsweisen auflösen. Du bist frei, sagt das Bewußtsein, nicht: du mußt dich als frei betrachten.

Ein Irrtum ist's weiterhin, wenn man annimmt, daß beide Betrachtungsweisen sich auf e i n e n u n d d e n s e l b e n Gegenstand beziehen als zwei verschiedene Äußerungen unserer Vernunft, daß also eine und dieselbe unbekannte Wirklichkeit als frei und als kausal betrachtet werden müsse. Wir wiederholen, daß unser Subjekt nie Objekt der Erkenntnis zu sein vermag, nie die Objektswelt unter dem Gesichtspunkt der Freiheit betrachtet werden könne, weil sie nicht frei ist. Wie aber will man nach der Theorie der zwei Betrachtungsweisen es rechtfertigen, daß man nur an den Menschen den Maßstab der Freiheit anlege, da doch nach ihr aller Natur eine gleichwesentliche unbekannte Wirklichkeit zugrunde liegt wie dem Menschen?

Die Psychologie erreicht als Objekts- oder Naturwissenschaft nie unser Subjekt. Ihre Experimente, die so erfreuliche Resultate bereits errangen, vermögen nur Gesetze der psychophysischen Objektsnatur zu erweisen. Wir selbst sind induktiv nicht zugänglich, und nur das unmittelbare Erlebnis kann Aufschluß über uns selbst geben. Ein solches ist allerdings an die Objektsnatur geknüpft, welche den Inhalt der Normen unseres Wesens ausmacht, ist mit ihr verschmolzen. Und wo die Norm die kausale Verknüpfung regiert, die Natur in ihre Rahmen zwängt, ohne ihre Gesetze aufzuheben, sondern indem sie dieselben ausnützt, da treffen wir auf jene Stellen in der Psychologie, in welchen die rein naturgesetzliche Ordnung durch die Macht der Norm eine Umgestaltung erleidet (z. B. aktive oder unmittelbare Assoziation, Wille statt Trieb usw.). So manches Stück Wissenschaft wird noch unter dem Titel Psychologie geführt, daß in die Geisteswissenschaft gehört. Diese umfaßt als Subjektswissenschaft alle die unmittelbaren Erlebnisse, das Gebiet der Werte und der Freiheit. Der Hauptbeweis der Freiheit und der Subjektserlebnisse als freien liegt gerade in ihrer Unbeweisbarkeit, in ihrer induktiv unzugänglichen Art des Seins, das nie in Kausalgesetze eingeht. Andererseits besagen logische und ethische Beurteilung nie etwas von der Objektswelt; sie kümmern sich um keine Kausalität. Das Rätsel löst sich, wenn man erwägt, daß die Objektswelt erkannte Fremdwelt ist, das Subjekt aber unerkanntes, blind-erlebtes Eigensein, erstere dem letzteren als Mittel dient zur Ausgestaltung einer harmonischen

Einheit gemäß den Zwecken seiner Erhaltung. Der Gegenstand des theoretischen Urteils ist also ein anderer als jener der Wertbeurteilung nach den Gesetzen der Freiheit. Dabei handelt es sich nicht um etwa sich entsprechende Verhaltungsweisen unseres Subjekts, derart, daß durch die eine uns ein an sich farben-indifferentes x blau, durch die andere grün gefärbt erschiene. Weiters zerfällt unser Sein nicht in zwei Abteilungen, sondern ist ganz analog dem tierischen zu denken. Aus diesem spricht der Trieb und Instinkt unabhängig von den Aussagen des tierischen Verstandes und noch ehe dieser Erfahrungen gesammelt. Aus uns redet gleichfalls ein rein praktisches Subjekt, entsprechend dem tierischen Trieb, aber ihm nicht gleichartig, und redet instinktiv. Sein Interesse hängt lediglich daran, was die Objektstriebwelt für sein Wohl und Wehe und das seiner Gattung bedeutet. Die sittliche Beurteilung erfolgt in ihrer Wurzel instinktiv und blind. Das Erkenntnisurteil, welches ein geistiges Sehen darstellt, verträgt nur schlecht einen Vergleich mit ihm. Beide sind verschieden wie Vorstellen und Instinkt, Theorie und Leben und betreffen ganz verschiedene Gegenstände; die objektiv sehende Erkenntnis und die subjektiv blinden Instinkte, die Bewertung, sind grundverschiedene Seinsäußerungen. Die Objektwelt erfahren wir mittelbar durch unsere logische Natur, uns selbst aber unmittelbar, durch nichts hindurch, am allerwenigsten durch Vermittelung des Intellekts, derart, daß dieser erst unser Sein und Wesen uns zeigen müßte, wofern wir uns selbst inne werden wollten.



§ 3. Die sittliche Beurteilung und die Frage nach dem Ursprung der Tat.

Die Meinung nun, daß die theoretische Erkenntnis denselben Gegenstand zu erfassen vermöge, auf welchen die ethische Wertung sich erstreckt und die Beurteilung nach Gesetzen der Freiheit, mußte zu der Behauptung führen, daß sittliche Beurteilung und die Frage nach der Notwendigkeit des Geschehens gar nichts miteinander zu schaffen hätten. Und die Tatsache, daß das freie Subjekt wirklich keine Rücksicht nimmt auf theoretische Einsicht in die Notwendigkeit der Handlung, daß Reue und Verantwortung auch beim Deterministen sich behaupten, gilt als Bestätigung. Wenn es nämlich richtig ist, daß unser Verstand den ganzen Tatbestand einer freien Tat als Notwendigkeit einsieht und doch der ethische Maßstab angelegt werden muß, dann ist der Schluß des Determinismus, daß theoretische und Wertbeurteilung voneinander unabhängig seien, durchaus unanfechtbar. Da es sich aber so nicht verhält, sondern bei jeder theoretischen Betrachtung ein Wirklichkeitsrest unerkannt bleibt, so verliert jener Schluß seine bindende Kraft und um so mehr, als das unmittelbar instinktive Erlebnis unerbittlich konstatiert, daß der ethische Maßstab nur dann Anwendung finden dürfe, wenn Freiheit des Anderskönnens gegeben gewesen. Diese Tatsache läßt sich nicht umgehen. Auch ein „Als-ob" genügt nicht, sondern fordert den Widerspruch des Erlebnisses heraus; nicht Möglichkeit, noch

Schein der Freiheit vermögen der sittlichen Überzeugung genug zu tun, sondern nur ihre Tatsächlichkeit, als welche sie bewußt ist. Gerade die Blindheit der Freiheit beweist ihre Wirklichkeit; es muß ihr eine andere Art des Seins zukommen, denn sonst könnte sie nicht blind, sondern müßte gesehen, erkannt, begriffen sein. Wäre das Subjekt nicht frei, so könnte es nicht blind sein — abgesehen davon, daß alles Leben naturgemäß sich selbst nicht einsieht — und blind ist es zweifellos.

Der Grund, warum die ethischen Phänomene, als Forderung, Reue, Verantwortung usw., sich trotz der Einsicht des Determinismus behaupten, ist nicht der vermeinte, daß sittliche Beurteilung und Ursprung der Handlung nichts miteinander zu tun hätten, sondern der bereits genannte, daß eine freie Wirklichkeit eine solche bleibt und als solche sich benimmt, auch wenn der Kopf eine andere Meinung von ihr hat.

Ganz anders verhält es sich um die Einsicht in jene Notwendigkeit, welche dann vorliegt, wenn der freie Wille durch eine fremde Macht ein Hindernis erfuhr, also in Fällen der Unfreiheit. Diesmal konstatiert sie Fremdbestimmung und die Erkenntnis entspricht der Tatsächlichkeit; denn der Verstand ist kompetent, wenn er die Objektswelt zum Gegenstande hat. So er aber Notwendigkeit der Selbstbestimmung angibt, ist er nicht maßgebend. Denn so ich mich nur ganz selbst bestimme, bin ich frei trotz der Aussage des Verstandes, die nichts an meinem Wesen ändert; meine sittliche Kraft gewinnt und verliert nichts dabei. Nicht der Ursprung ist für die sittliche

Beurteilung gleichgültig, sondern die theoretische Überzeugung des Determinismus. Im übrigen schwindet dabei die Stimme des Subjekts nicht, ob sie auch umgedeutet wird. Ist nur festgestellt, daß ich nicht unfrei war — das allein ist die Aufgabe des Intellekts — dann ist Freiheit lebendige Tatsache, eine Selbstverständlichkeit, die galt und gilt, ohne irgendwelche theoretische Reflexion. Sie galt, ehe man Notwendigkeit ahnte, gilt auch, nachdem man Freiheit leugnet.

---

§ 4. Die Unabhängigkeit der theoretischen und praktischen Vernunft.

Bayle „lehrt zum ersten Mal mit deutlichem Bewußtsein die völlige Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von der theoretischen" (Windelband, Gesch. d. Philosophie, S. 412), und der Determinismus von heute sagt uns immer wieder: „Das Muß ist nicht imstande, das Soll zu ertöten" (Adickes), „die Wertbestimmung betrifft lediglich die Beschaffenheit des Wollens, nicht dessen Ursprung und Entstehung" (Träger, l. c., S. 69). „Mag ich noch so sehr eine meiner Handlungen in ihrer kausalen Bedingtheit durchschauen, ich lege doch den sittlichen Maßstab an sie." (Eth. Prinzipienfrgn. v. Adickes, S. 220.) „Die Verantwortung in der Form der sittlichen Beurteilung hat mit der Frage nach der Verursachung

des Wollens, das ihren Gegenstand bildet, nichts zu tun, und nur in diesem Sinne behandelt sie ihn als frei." (Windelband, Über Willensfr., S. 199.) Auch der Logiker betrachtet einen Satz unabhängig von aller Kausalität, die nur den Psychologen interessiert. Er stellt deswegen nicht in Abrede, daß er als zeitlicher Vorgang aus Ursachen zeitlich hervorging. (Ebenda, S. 196.)

Darin ruht das Verhängnis, daß man meint, psychologisch den vollständigen Tatbestand zu erfassen, während so doch nur ein Teil von ihm zugänglich ist, nämlich der, welcher der Objektswelt angehört, Logik, Ästhetik und Ethik dagegen mit dem anderen, den Subjektserlebnissen, sich befassen. Nur wenn der Gegenstand der naturwissenschaftlichen oder theoretisch-kausalen Betrachtung derselbe wäre wie jener der Bewertung, bestünde die deterministische Lehre zu Recht. Die Behauptung der Notwendigkeit, mit welcher freie Taten aus dem Wesen eines Menschen unter bestimmten Bedingungen hervorgehen sollten, beruht auf keinem Tatsachenbeweis, nicht auf Einsicht in bekannte Ursachen — der Determinismus gibt selbst zu, daß ein letztes dunkles Etwas als Haupturheber unerforscht sei — sondern kann nicht mehr zu sein beanspruchen denn eine Theorie, ein redlicher Versuch, menschliches Handeln zu erklären und zu rechtfertigen namentlich gegenüber jenen indeterministischen Lehren, welche unmögliche mißfreie Menschen konstruieren. Die Freiheit des Subjekts, seine Gesetzmäßigkeit, seine Bedürfnisse können durch den Determinismus so wenig verloren gehen, wie sie nicht erst durch den Indeterminismus ge-

wonnen werden. Kein Leben ist auf den Intellekt gestellt, noch erfährt es sich durch diesen; unmittelbar wird es sich inne.

Auch der Determinist handelt de facto als das freie Wesen, welches er nicht zugibt, wenn nur kein Hindernis sein Wollen hemmt. Auch seine Natur fordert und heischt, verlangt Befriedigung ihrer Bedürfnisse, weist Schädliches instinktiv zurück. Sie will erhalten sein und gibt das im Sollen kund. Die Meinung, daß alles Geschehen kausalem Müssen unterliege, hebt die Bedürfnisse und Forderungen nicht auf, noch das Erlebnis des Anderskönnens. Durch eine bloße Meinung lassen sich Bedürfnisse weder beseitigen noch stillen. Der Hunger schwindet nicht, wenn man statt des Brotes schöne Worte gibt, noch wenn man ihn als ungerechtfertigt erklärt. Besitzt man die Macht des Anderskönnens, sie bleibt auch, wenn man sie verneint.

Das Subjekt lebt und benimmt sich als dasselbe, ob es eine theoretische Meinung von sich hat oder keine. Es bedarf hierzu nicht der mindesten Einsicht in sein Wesen. Blind ist sein Regen und Schaffen. Wie also könnte die Tatsächlichkeit seines Seins irgendwie alteriert werden durch eine Theorie! Es muß das so sein. Alles Leben ist selbstverständlich, d. i. von selbst, an sich, ohne Verstand wirklich und gültig, ist unmittelbare Wirklichkeit, das Nächste und nicht trotzdem, sondern gerade deshalb der Erkenntnis das Fernste. Das Selbstverständlichste aber ist zugleich das Größte. Als lebendige Natur und wie es in dieser begründet, beantwortet das menschliche

Subjekt sein Verhalten in der Objektswelt, nicht als solches, wie es in der Meinung existiert, als freies, nicht als kausales. Also hatten die Menschen als lebendige auch logisch gedacht, ehe man den Satz des Grundes entdeckte und auch nachher, nachdem sie ihn leugneten.

---

§ 5. Sittliche Beurteilung und das Verstandesurteil.

Die sittliche Bewertung ist allerdings an Verstandesurteile geknüpft. Diese stellen fest, ob der Handelnde nicht durch eine gegen seinen Willen und seine Absicht anstürmende Macht in seiner Freiheit beeinträchtigt worden sei oder ganz behindert. Sie, die sich auf Subjekt und Freiheit nicht verstehen, verstehen sich sehr wohl auf Objekte und Zwang. „Wir müssen uns überzeugt haben, daß die Handlung, die wir beurteilen sollen, im psychophysischen Sinne frei, d. h. durch das Wollen der Person in ungehemmter Weise bestimmt war, und ebenso, daß die Wahlentscheidung im psychologischen Sinne frei, d. h. die ungehemmte Wirklichkeit des Charakters in der gegebenen Lage bedingt war usw." (Windelband, l. l. p. 199.) Für das Subjekt ist eine solche Feststellung seiner Zuständlichkeit ganz und gar unangebracht und überflüssig; denn wozu sollte es nötig sein, was es als Wirklichkeit und lebendig ist, noch dazu einzusehen?

Die Tatsächlichkeit seiner Macht zur Selbsterhaltung genügt. Deshalb ist Freiheit als bloßes Erlebnis und unmittelbares Innewerden (ohne Erkenntnis) einzig naturgemäß. Was lebendig da ist, hat nicht nötig, daß es eingesehen oder gar erst durch Erkenntnis als wirklich und vorhanden gesichert werde.

Wo irgend der Verstand Unfreiheit konstatiert, lehnen wir Schuld und Verantwortung unbedingt ab, wofern wir aber in freier Selbstbestimmung uns normwidrig betrugen, bringen wir sie nicht los, wie auch das Bewußtsein des Anderskönnens trotz aller deterministischen Auslegungen nicht schwindet. Unsere lebendige Natur spricht. Freilich vermögen wir nie theoretisch zu beweisen und einzusehen, warum ohne Möglichkeit des Anderskönnens eine Schuld unmöglich sei. Nur ein instinktiver Ruf aus tiefstem Innern sagt uns das, nur unmittelbare Überzeugung. Gelang uns aber zu erweisen, daß diese lebendige Sprache gilt, so ist weitere theoretische Stütze unnötig, wie sie denn auch unerbringbar ist.

Auch die Gattungsinstinkte der Menschennatur lassen sich durch keine Theorie beirren. Das „Rechtsgefühl", die sittliche Gattungserhaltung, das unmittelbare Selbst fordert. Unmittelbare Überzeugung besagt, daß die von anderen frei vollbrachte schlechte Tat auch hätte unterlassen werden können, daß dieselben Macht besessen hätten, normgemäß sich zu betragen und daß sie deshalb schuldig und verantwortlich seien. Als eben diese erlebte Natur reagiert der Mensch. Sie kommt auch dem

Deterministen zu und dessen theoretische Einsicht und Ansicht ändert nichts daran. Dieser kann, wenn konsequent, Reue, Schuld, Strafe usw. keineswegs ablehnen und tut es auch nicht. Um das zu rechtfertigen, müßte er nämlich jene unmittelbaren Zeugen (das Gefühl) heranziehen, die er doch erst von sich wies, um das Gespenst Anderskönnen zu verscheuchen. Für den Verstand aber, welcher dem Determinismus allein maßgebend ist, besteht nicht die geringste Veranlassung, Reue, Schuld usw. trotz der Notwendigkeit der Selbstbestimmung nicht gelten zu lassen. Sie sind eben notwendige Tatsachen wie andere, weil sie nun einmal da sind. Er erlebt sie alle wie der Indeterminist; deutet sie nur um zu Veranstaltungen, welche die Natur macht, um die Menschen zu besserem künftigen Verhalten zu necessieren, erklärt das instinktive „Weil" durch ein erkanntes Damit. Anders wird er dadurch seiner Natur nach nicht; denn es gibt keinen Menschen, der sich der Reue, Schuld usw. als Determinante zu besseren künftigen Handlungen bewußt, so sich inne würde. Da aber das Leben keiner Vermittlung durch den Verstand bedarf, noch aufweist, nicht durch ihn erst, sondern unmittelbar erfährt, was und wie es ist, was ihm nützt und frommt und was und daß ihm etwas schadet, so sind die deterministischen Umdeutungen zu reinen Verstandesbegriffen nicht haltbar. Die Instinktselemente gelten.

§ 6. Der inkonsequente Determinismus.

Es gibt indes auch einen anderen Determinismus, welcher auf Verstandeswegen zur Negation des Anderskönnens gelangt, dabei das rein praktische Erlebnis, das unmittelbare Gefühl oder instinktive Zeugnis als nicht stichhaltig zur Seite schiebt, aber inkonsequent genug ist, auf Grund ebensolcher Zeugnisse hinterher Schuld, Reue, Verantwortung, Strafe usw. als ungerecht abzulehnen, da das unmittelbare Innewerden sich dagegen sträube. Würde er doch auch im ersten Falle diesen Zeugnissen Wahrheit zugestehen, so gelangte er überhaupt nicht zur Leugnung des Anderskönnens! Wer also etwa sagte, daß man ihn nicht strafen dürfe, weil er mit Notwendigkeit so gehandelt habe, der ruft dasselbe rein praktische Zeugnis, das er erst ablehnte, als es ihm von Freiheit sprach, nunmehr zu seinem Verteidiger an. Denn der Verstand, der gegen die deterministische Freiheit nichts einzuwenden hat, der hat wahrlich auch gegen die Strafe nichts vorzubringen. Die Intelligenz, die erst alles auszumachen für fähig erklärt wurde, darf an der Stelle, an welcher sie unangenehm wird, dann auch nicht heimgeschickt werden: wenn *mein* Tun notwendig, so ist das auch die Handlung *dessen*, der mich straft und ist es die böse Tat, so auch das unentbehrliche Gegenmittel gegen diese. Andererseits gelten die Erlebnisse unmittelbarer Selbsterfahrung etwas oder sie gelten nichts. Jagte man sie erst als unzuständig fort, als sie ein Anderskönnen kün-

deten, so darf man sie nicht wieder holen, wenn man das für gut findet. So verlangt es logische Konsequenz. Und es ist evident, daß der Scharfsinn, welcher den Determinismus schuf, nicht gegen dieselbe sich verfehlte.

Eine Rechtfertigung für dieses Entgegenhalten von Notwendigkeit gegen Notwendigkeit ist freilich damit noch gar nicht gegeben, und der beliebte Hinweis auf den guten Zweck, der so erreicht werden soll, heiligt das Mittel nicht. Immer bleibt es Ungerechtigkeit und Härte, wenn der Mensch, der nicht wollen kann, gut zu sein, weil es nicht in seiner Natur so gelegen, mit Ruten zur Sittlichkeit getrieben wird. Der Mensch fühlt sich verletzt, wenn so Ungerechtigkeit ihn zur Gerechtigkeit treiben muß. Freilich, wenn es so ist, was kann er ändern! Er findet sich damit ab.

---

§ 7. Indeterministische Befürchtungen hinsichtlich des Determinismus.

Das Wichtige im Streite ist, daß der Determinismus die ethischen Phänomen (Reue, Schuld, Strafe usw.) nicht abzuweisen vermag auf Grund seiner Theorie, daß also jene Gefahr, welche der Indeterminismus so oft in ihm erblickte, für die sittliche Weltordnung durchaus nicht besteht. Einem Bösewicht, welcher die Verantwortung mit dem Hinweis auf die deterministische Not-

wendigkeit seiner Tat ablehnte, wird derselbe immer antworten: „... durch dieselbe Notwendigkeit sind wir nun einmal so, daß wir uns das nicht gefallen lassen und daß wir das unsere dazutun, damit du anders werdest." (Windelband, a. a. O., S. 215, conf. auch Fechners Beispiel in „Die Willensfr." v. Bolliger, S. 19.) Die indeterministischen Befürchtungen sind also durchaus unbegründet. Der praktische Catbestand ist für den Determinismus derselbe wie für den Indeterminismus. So gut ist das Leben gesichert, daß ihm nicht beizukommen ist, wieder ein Grund, warum der Ursprung einer Tat für die sittliche Beurteilung doch in seiner vollen Wichtigkeit in Betracht kommt, wenn auch eine Theorie ihn für gleichgültig hält. Diese wendet sich sofort gegen sich selbst, wenn sie das Leben anzugreifen sich anheischig macht. Wenn die Selbsttäterschaft festgestellt, so ist und bleibt ein freies Subjekt der Urheber der Tat; als solches verdammt es sein normwidriges Verhalten und fühlt die Selbstschädigung als Reue, gleichviel welcher theoretische Aufputz seine lebendige Tatsächlichkeit als Ansicht über eben diese begleitet. Dieser kann doch auch ganz fehlen, ohne daß die instinktiven Erlebnisse deshalb ausblieben. Nur die Erfahrung von Zwang oder die Überzeugung von Fremdbestimmung vermag sie abzuhalten.

Jene Halbheit, welche vom Determinismus den Satz entlehnt: alle Handlungen geschehen notwendig, vom Indeterminismus den anderen: ohne Anderskönnen keine Schuld, keine Verantwortung usw., welche halb den Kopf, halb das Herz zu Rate zieht, vermag gegen das lebendige

Sein nicht aufzukommen. Dieses wird immer wieder siegen. Solch wissenschaftliches Centaurentum ist nicht lebensfähig. Der Verstand aber, der keine Werte gibt und nicht nach ihnen fragt — ihm ist die gerechte Handlung eine Tatsache, genau so interessant wie die ungerechte — hebt sie nicht auf. Nur Instinkte sagen, was uns frommt, was unserer Natur gemäß, was ihr zuwider und wie's um unsere Macht bestellt.

Auf das lebendige Betragen allein kommt es an. Wenn ich wirklich die Möglichkeit besessen habe, anders zu tun, als ich normwidrig handelte und straft mich alsdann mein Gewissen, so widerfährt mir nicht Unrecht, wenn ich auch überzeugt bin, daß ich nur die schlechte Tat vollbringen konnte; ist mir nur die Kraft lebendig eigen gut zu sein, wenn ich will, so wird dies meinem Bemühen gelingen, ob ich auch nicht daran glaube. Gelang es mir dann, so mag ich gleichwohl sagen: nun ich *mußte* eben gut handeln. Die Tatsächlichkeit bleibt deshalb dieselbe.

Wenn wir so vorausgehend behaupteten, daß der Ursprung einer Handlung für die sittliche Beurteilung durchaus nicht gleichgültig sei und den Grund zu dieser Annahme aufzudecken versuchten, so waren wir doch außer Stande, unsere Behauptung theoretisch zu fundieren. Es ist das eben, wie die „Dinge" liegen, unmöglich. Nur ein unmittelbares Wissen und Erfahren und Erleben berichtet uns davon. Daß dies gelte, zeigten wir gegenüber den Anmaßungen der Allmacht beanspruchenden Intelligenz. Die Stelle, an welcher der Indeterminismus auf das Verlangen des Determinismus hin einen theoretischen

Gedankenbau errichten sollte, wie einen solchen der Determinismus wirklich als beredten Zeugen menschlichen Scharfsinnes aufzuzeigen vermag, bleibt ewig unbebaut und leer. Der Determinismus muß selbst zugeben, daß sein Ansinnen ungerechtfertigt ist, wie er denn auch von jeher klar durchschaute, daß jene Häuser, welche der Indeterminismus in theoretischem Konstruieren wirklich baute, nicht wind- und wetterfest und unbewohnbar sind. Erbarmungslos riß er diese Verstandesungetüme nieder. Und er tat dabei recht. Es gibt keine durch Intelligenz durchschaute Freiheit. Unerkannt freies Leben, ein Subjekt, das sich unmittelbar erfährt in instinktiven Erlebnissen, waltet jenseit der Sphäre der Erkenntnis und der Objekte. Diese Einsicht ist der Schlüssel, der uns allein den Geheimnissen der Menschennatur näher führt.

Kapitel VII.

Möglichkeit der Freiheit.

Wie endlich ist Freiheit möglich, d. i. denkbar? — Eine oft gestellte Frage, auf die es keine Antwort gibt! Alle Einsicht hat hier ein Ende. Ist sie möglich? Warum nicht! Vernunft hat nichts dagegen einzuwenden, daß auch ein freies Etwas existiere. Aber eine erkannte Freiheit ist unmöglich, weil sie als solche nicht Freiheit sein könnte, wie uns Kant und besonders Fichte immer wieder sagen, nachdem bereits Duns Scotus, Occam, Malbranche u. a. ihre Unerklärbarkeit erörterten. Nur als lebendige ist sie uns eigen, nur in blinden Erlebnissen erfahren wir uns. Und dies lebendige Sichregen und Schaffen und Mühen um die Erhaltung vermag erkennend nicht erschaut zu werden. Blind wächst die Sprache aus uns hervor, als Lebendige erzeugen wir sie; blind entquellen uns Sitte und Recht — dies „wird nicht gemacht, sondern geschöpft“ (Willmann, l. l. III, S. 711) [1]) — blind schafft die Kunst nach lebendigen, ungewußten Regeln,

[1]) Ebenso Wundt, Jehring (Der Zweck im Recht) u. v. a.

blind findet der sittliche Instinkt das der Subjekts-erhaltung Taugliche — der sittliche Takt manches Kindes schon setzt uns in Staunen (conf. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, S. 241) — blind auch ist die Frei-heit. Gerade das Genie bezeugt in seinem instinktiven Schaffen die lebendig-unerkannte Menschennatur am deutlichsten. In jeder Handlung und Wertung stecken wir unerkannt als rein lebendig uns Benehmende. Das Wie ist nicht zu enträtseln. Wie immer der Ver-stand sich müht, immer bleibt „ein dunkler Knäuel, den man vergeblich abzuwickeln sucht" (Hebbel). Der Mensch beherrscht die kausale Natur und ihre Kräfte; aber wie dies geschieht, fragt man sich vergeblich. Von einer Durchbrechung der Naturkausalität kann keine Rede sein, auch von keiner Lücke, keiner freien Zone als einem Aus-schnitt aus der psychophysischen Wirklichkeit. Naturgesetze sind Ausdruck des Seins, des Geradesoseins der Objekte; wo sie aufhören, ist überall auch die psychophysische Natur zu Ende. Dann rechnen wir ja mit dieser Kausalität, verlassen uns auf sie, nützen sie aus. Es bleibt daher nur die Annahme, daß es dem Menschen-wesen gemäß seiner Natur möglich sein müsse, unter seine eigenen logisch-ästhetisch-ethischen Gesetze, seine sub-jektive Ordnung, die kausale einzugliedern, ohne diese zu vernichten oder aufzuheben. Tatsächlich trifft der Ver-stand auch in normierten Tatbeständen, soweit ihm diese zugänglich, stets nur auf kausale Verhältnisse.

Der logische Mensch, das Denken, vermag eine Ein-ordnung der psychischen Kausalverhältnisse unter die

Norm; jene erfahren dabei keine Störung, weshalb der Psychologe stets nur auf notwendige Verknüpfungen trifft, stets nur auf ein Müssen. Das Sollen gehört der Subjektssphäre der Freiheit an. Ohne solche, wenn also naturnotwendig geschähe, was die Norm verlangt, hätte es keinen Sinn (Kant). Der Techniker nutzt die Kausalgesetze. Jede „Maschine ist ein verkörperter Gedanke; der Geist des Erfinders steckt in ihm" (Münzel, Blg. z. allg. Ztg., 04, Nr. 181). Die Norm gestaltet die rein naturgesetzlichen Verhältnisse um, bringt sie in eine neue, die eigene Ordnung. Der Künstler vollbringt dasselbe; er liefert keinen Abklatsch der Wirklichkeit;[1]) und dann sind Bilder von Blumen nicht die Blumen der Natur, Statuen und Tempel nicht Naturkinder. In ihnen steckt und waltet das Gesetz der Norm. Die Naturgesetzlichkeit ist zu Schönheit verklärt, indem sie in eine neue Ordnung gebracht worden.

Ganz so haben wir uns das Verhältnis zu denken, zwischen der Naturgesetzlichkeit der tierischen Triebe und der sittlichen Norm als dem lebendigen Gesetz des Subjektsschaffens. Es gilt ein Umschaffen, ein Zwingen und

---

[1]) „Weit entfernt also, daß die künstlerische Darstellung mit sklavischer Naturnachahmung zusammenfiele, hat sie vielmehr gerade das zu leisten, was Natur nicht leistet" usw. Cornelius, Psychologie, S. 417. (Auf eine Erklärung des ästhetischen Genusses, welchen Cornelius als „intellektuelle Beruhigung" erfaßt, darin begründet, daß „uns der Künstler die Arbeit erspart", kommt es uns diesfalls nicht an.)

„Selbst die vollendetste Wiedergabe der Natur kann höchstens zum vollendeten Panoptikum, nie aber zur Kunst führen." (E. Liebermann, Neue Rundschau, 1904.)

Bringen unter eine neue Ordnung, allwodurch die Urständ der Natur in einen Zustand von Verklärung und Heiligkeit tritt. Das Werk dieser sittlichen Subjektsarbeit, der Selbstentfaltung und Selbsterhaltung durch lebendiges Ringen um normgemäße, den Bedürfnissen entsprechende Objektsinhalte, d. i. um die sittlich-gute Tat und Gesinnung, ist der sittliche Charakter. Also nicht Vernichtung, sondern Eingliederung unter die Subjektsordnung heißt die Aufgabe der Erhaltung. Schönheit soll sie leiten und das sittliche Gesetz. Mit sanfter Hand faßt Pallas (Gemälde von Botticelli) dem Tiermenschen ins Haupthaar, ihn zu bezähmen. Mild und rein blickt die herrliche Frauengestalt; eine Hellebarde hält sie als Symbol ihrer Macht. Was sie will, mag ihr gelingen. Durch Schönheit will sie gewinnen und bezwingen.

Wie die psychophysische Vorstellungsordnung der logischen eingereiht und untergeordnet zu werden vermag, so kann es ernstem Subjektsbemühen gelingen, die Naturordnung der Triebe unter die sittliche Ordnung zu bringen. Auch diesfalls trifft die psychologische Betrachtung, welche nur die Inhalte, die Objektswelt umfaßt, naturgemäß nur auf ein Müssen; es kann ihr nichts anderes begegnen, da die normgemäße Umgestaltung unter Wahrung der Naturgesetzlichkeit erfolgt. Das Sollen aber und die Freiheit gehören dem nur erlebten, nicht erkannten Subjektsein an.

Diesem darf keine Objektsbestimmung anhaften, die zu bestimmten Wirkungen führen müßte. Sie muß formal sein. So kann eine und dieselbe Tat einmal gut,

ein andermal schlecht sein. Schon Anaxagoras sagte von der Vernunft als erkennender, daß sie müsse „aller derjenigen Gegensätze unteilhaftig sein, die das erkennende Objekt darbietet, damit nicht die in ihrem etwaigen materiellen Substrate verborgene eigene Qualität hemmend und durchscheinend die Erkenntnis des anderen verdunkle" (Siebeck, Gesch. der Psychologie I, S. 80), und Aristoteles lehrt, es müsse dasjenige Organ, welches die höchsten Formen der gesamten Wirklichkeit in sich zu fassen bestimmt ist, seinerseits frei sein von jeder spezifischen Bestimmtheit, damit nicht, worauf schon Anaxagoras hingewiesen hatte, seine eigene Beschaffenheit sich zwischen das Objekt und die reine Aufnahme desselben dazwischen stelle oder durchscheine" (ebenda S. 57). Entsprechend darf auch der freien Subjektsmacht keine Bestimmung anhaften, welche ihre Freiheit einschränkte, damit ihre Absicht rein sich in ihrem Benehmen darzustellen vermag. Läßt sich nun so von der freien Urheberschaft sagen, wie sie nicht sein kann, so keineswegs, wie sie ist.

Ergebnis.

Freiheit ist Möglichkeit der Selbsterhaltung, d. i. der Befriedigung der ästhetisch-ethischen Bedürfnisse des Subjektes.[1] **Selbsterhaltung ist Liebe, solche des eigenen und des Gattungsselbst. Somit ist Freiheit die Möglichkeit der Liebe.** „Liebe bedeutet hier nicht den Eros, sondern die Agape, die Charitas." (Liebmann, Ged. u. Tats. II, S. 209.) **Freiheit ist die Macht der Erfüllung der Forderungen der eigenen Natur. Sofern der Mensch sie gebraucht, sorgt er für sittliche Erhaltung, d. i. er liebt sich und liebt die ethische Gattung.** „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung." **Sie ist das heilige Grundgesetz des Menschen-**

[1] Ist der Gedanke so absurd, daß etwa, wie das tierische Triebsubjekt die chemisch-mechanische Welt als sein Objekt und Mittel der Erhaltung nach seinen Gesetzen und Ansprüchen nützt und umgestaltet, wie das menschliche die Triebe als seine Objekte gleichfalls umwandelt und umschafft, so auch unser Subjekt vielleicht abermals zum Mittel wird für Zwecke eines dritten Subjektes, in dessen Dienst es tritt, und ihm dadurch zum Objekte wird, um neuerdings in andere Daseinsformen einzugehen, so daß endlich alles Sein nach einem letzten Zwecke hinzielet, einer Urzentrale, in welcher die Kette sich schließt. Kein Ring muß deshalb gesprengt, keine Ordnung zerrissen werden: die niedrige gliedert sich ungestört der höheren ein. Die Sterne wandeln ihre Bahnen und stören ihre Kreise nicht. Das Letzte aber, der Urgrund des Seins und dessen Ziel, sein Woher und Wohin: wir nennen es mit Ehrfurcht Gott. In ihm wohl schließt alles Seiende sich zu einer einzigen großen, erhaben-hehren Einheit zusammen, zu einem System der Systeme, einem unendlich großartigen Bau, in welchem auch der letzte Stein, nach einem letzten Ziele hingeordnet, harmonisch sich zum Ganzen fügt. Wir ahnen und glauben, wir erleben es, aber ein Erkennen gibt es nicht.

wesens, aber ein Gesetz des Sollens, nicht des Seins. Auf ihr als einem instinktiven Drange, einem unausrottbaren Anspruche unserer Natur, die nach Leben und Kraft und Erhaltung lechzt, wie jedes lebendige Sein, ruht der ganze sittliche Kulturbau. Sie ist der Grundakkord menschlicher Bedürfnissprache, in welchem alle ethischen Forderungen zusammenklingen. Sie ist Gesetz der Gesetze, das Gesetz der Icherhaltung.

Wer aber bin ich? Immer werden an dieser Frage die Weltanschauungen sich scheiden. Immer auch an einer zweiten (jener bekannten Hamlets): to be or not to be? und nicht zuletzt an der dritten: Frei oder unfrei? «To Budhïsm the self is an illusion. To the Brahman it is an infinit spirit. Materialism makes of the self an effect of organized matter. Whatever the system of thought, the touchstone is the self.“ (Stoops in The philos. Review, Jan. 03, p. 46.) Ein lebendig Auge, vermag es sich selbst nicht zu schauen. Um die Sonne, die man sieht, streitet man nicht. Wie aber auch der Streit der Geister sich wenden mag: ihm kommen die Feinde nicht nah. Ein einzigartig Noli-me-tangere lebt es als der Mensch im Menschen, und unaustilgbar spricht es in lebendiger Sprache: Du kannst, was du sollst!

Namenregister.



Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a. S.

ssK / bcK · XIII

